بواكير العلمانية في الفكر الإسلامي

الدكتور طارق عبدالحافظ الزبيدي



بواكير العلمانية في الفكر الإسلامي

إهداء

إلى الأخ العزيز

والطالب المجد

والصديق ذي الحس الوطني

كريم حسين علي النوري

مقدمة

إن الكتابة عن موضوع العلمانية في عالم اليوم ليس بالأمر اليسير بالذات عندما تدرس في الفكر السياسي الإسلامي كونه موضوع ذو أبعاد متعددة وتفسيرات ليس لها حدود، فمنهم من كفرها ومنهم من اعتبرها المخلص، وبين هذا وذاك ظلت العلمانية كفكرة تتارجح بين الرفض والمناصرة، لكن ما هو متفق عليه بين غالبية الباحثين هو أن العلمانية فكرة غربية النشأة والممارسة لكنها انتقلت إلى الفكر السياسي الإسلامي متخذًا منها مواقف متعددة بين رافض ومؤيد ومتحفظ.

وأخذت هذه الفكرة تتحدى الفكر السياسي الإسلامي يبدو على جميع الصعد، (الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية) بشكل عام، وعلى الصعيد الديني والسياسي بشكل خاص، وبالتالي فإن الفكر السياسي الإسلامي بدوره أخذ يتفاعل مع هذه الظاهرة، وتمثل هذا التفاعل في البداية بشكل ردود أفعال ضد حضور هذه الفكرة الغربية في الحياة الإسلامية، أي بمعنى (أنه دفاع سلبي لم يصل إلى مرحلة البناء الإيجابي، ودراسة الظاهرة ومحاولة التنظير الإسلامي لها في تلك المرحلة).

ويذكر بعضهم أن بدايات هذا التحدي، (الذي تحول فيما بعد إلى سجال أكثر عمقًا)، بدأت بواكيره عند جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين، وكذلك في مساجلة محمد عبده مع فرح أنطوان، التساؤل هنا، هل يمكن عَدّ هذه السجالات بمثابة بواكير للعلمانية

في الفكر الإسلامي؟

و الإجابة عن هذا السؤال لا تكون (بنعم أو لا) خاصة عندما يدرس الموضوع بطريقة أكاديمية غير إعلامية، بل لا بد من دراسة العلمانية بشكل متكامل ومعرفة مراحل انتقالها و المواقف الإسلامية حيالها لمعرفة بواكير الظهور بشكل علمي أكاديمي منهجي.

أخذت ظاهرة العلمانية بالظهور بشكل أوسع و أوضح، خاصةً بعد إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، وتفكك أجزائها إلى دول مستقلة تمت صياغتها على وفق مفردات مفهوم الدولة الحديثة والقائمة على فصل الدين عن الدولة، وازدادت حدة الجدل أكثر فأكثر في الوقت الحاضر، نظرًا لوجود مستجدات جديدة طرأت على الفكر السياسي الإسلامي، وهو ملزم بإيجاد حل لها، فضلًا عن وجود تنوعات قومية ودينية ومذهبية في داخل إطار الدولة الواحدة.

إشكالية الدراسة:

تبدو إشكالية البحث من كون العلمانية بمعناها الأبرز الداعي إلى فصل الدين عن الدولة، وما يشكله ذلك من تحدي لمجمل الفكر السياسي الإسلامي الذي يؤكد جل مفكريه وبمختلف اتجاهاتهم الفكرية على كون الإسلام دين ودولة، وبقدر ما دعت الحاجة في الوقت الحاضر إلى ضرورة الأخذ ببعض الجوانب التي تدعو إليها العلمانية، وبالأخص اعتبار السلطة السياسية سلطة مدنية مرجعيتها وشرعيتها تستمد من الأمة، وتأكيد حقوق الأفراد في

المجتمع ومساواتهم بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والمذهبية و القومية، وإعطاء مكانة متميزة للعقل لينطلق في التفكير في آفاق العلم والحضارة الإنسانية، حيث أن العلمانية بهذه الصورة أصبحت فكرة مستساغة من قبل عدد من المفكرين بعَدّها فكرة لا تتعارض مع الدين الإسلامي بل بالإمكان الأخذ بها واعتمادها كطريقة لتنظيم العلاقة بين الدين ودوره في الحياة و السياسة ودورها في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم دون ان يوثر الأخذ بها أو يمس الشريعة و الثوابت الإسلامية، لكن هذه الدعوة و التيار الذي يتبناها ليس هو التيار الأبرز أو الأعم في الفكر السياسي الإسلامي بل هو التيار الأقل حضورًا كون أن الأغلبية تؤمن بعكس ما يؤمن به التيار المؤيد للعلمانية.

ومن هذه الإشكالية تبرز مجموعة من الأسئلة لعل من اهمها :-

١) كيف يتم التوفيق بين متطلبات الشريعة الإسلامية من جهة، ومتطلبات العلمانية من جهة أخرى؟ ومتى هي بدايات الأخذ بالعلمانية في الفكر الإسلامي على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة.

٢) كيف تعامل الفكر السياسي الإسلامي مع هذه الظاهرة من حيث القبول والرفض، والتساؤل أيضًا يبقى مطروحًا في حالة القبول أو الرفض، من حيث ما هي الأسباب و المبررات التي أدت للرفض أو القبول.

ومن هذين السؤالين تنطلق الدراسة لمعرفة بواكير العلمانية من جهة ومعرفة مواقف الفكر السياسي الإسلامي حيالها من جهة أخرى، بطريقة أكاديمية موضوعية الغاية منها معرفة العلمانية وبيان دلالاتها ومعانيها وطبيعة ظروف النشأة ثم الانتقال إلى بداية ظهورها في المجتمع الإسلامي.

فرضية الدراسة:

إن فكرة العلمانية التي ظهرت و أصبحت إحدى أهم القضايا التي شغلت الباحثين والمهتمين بالشأن الديني والسياسي الغربي و الإسلامي لم تكن على معنى واحد، فمنها معنى للعلمانية لا يمكن قبوله كونه معنى متطرف يُظهر العلمانية بكونها معادية للدين وتستهدفه وتحاول أن تحيد دوره في الحياة بمجملها، لكن هناك معنى آخر على العكس هو ينظر للعلمانية بعدها وسيلة للتقسيم الوظيفي توضح وظيفة الديني و السياسي وتحاول أن تفصل بينهما فصلًا وظيفيًا لا عدائيًا، بمعنى أن للسياسي أعمال و وظائف لا بد أن يقوم بها ضمن اختصاصه كسياسي يجب عليه أن يجتهد ويعمل وفق هذا الاختصاص وكذلك الحال لرجل الدين فإن له أعمال ووظائف لا بد له أن يؤديها على أكمل وجه، وأن هذه الفكرة التي نظرت للعلمانية من هذا المنظار ظهرت بداياتها منذ مدة ليست بالقليلة، إلا أن المفكرين اختلفوا في تحديد البداية (بواكير الظهور).

هدف الدراسة:

إن هدف البحث يبدو واضحًا من خلال محاولته للإجابة عن الأسئلة التي تثيرها إشكاليته، علاوةً على محاولته لإثبات الفرضية التي ينطلق منها، وبناءً على ذلك، فإن هدف البحث سيتركز في بيان أبرز الطروحات الفكرية الإسلامية حول مفهوم العلمانية، وبيان كيفية تعامل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مع المضامين والأسس التي تحتويها العلمانية وتستند إليها في محاولة للكشف عن بواكير العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي.

منهجية الدراسة:

نظرًا لشمولية الموضوع واتساعه، فإن البحث سوف يعتمد على أكثر من منهج تبعًا لما يقتضيه الحال، فقد يعتمد البحث المنهج التأريخي في محاولة منه للوقوف على بعض الوقائع التأريخية الإسلامية، كذلك يستعمل البحث المنهج التحليلي لدراسة ومتابعة أبرز كتابات المفكرين الإسلاميين وتحليل آرائهم وتصوراتهم، كما لم يغفل أهمية المنهج المقارن ومحاولة اللجوء إليه كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك.

هيكلية الدراسة:

إن الفرضية التي ينطلق منها البحث قد استوجبت تقسيم الدراسة إلى ثلاثة فصول، حيث سيختص الفصل الأول لدراسة الإطار النظري للعلمانية، وهو ما سيتكفل به المبحث الأول، أما

نشأة المفهوم في الفكر الغربي فسوف يكون محتوى المبحث الثاني.

ويشمل الفصل الثاني دراسة العلمانية والفكر السياسي الإسلامي، ويقسم إلى مبحثين، أولهما يُعنى بدراسة طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي وبوادر ظهور العلمانية فيه، أما المبحث الثاني فسوف يبحث عوامل انتقال العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي.

أما الفصل الثالث، فقد حاول الإحاطة بأبرز المواقف الفكرية السياسية الإسلامية المعاصرة من العلمانية، حيث سيختص المبحث الأول لبيان الموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للمفهوم، أما الموقف الفكري السياسي الإسلامي المؤيد للمفهوم فسوف يكون محل بحث في المبحث الثاني، والمبحث الثالث سوف يخصص لدراسة الموقف الفكري السياسي الإسلامي التوفيقي.

بغداد/ شباط ٢٠١٨م

الفصل الأول: العلمانية المفهوم والنشأة.

تُعد العلمانية كمفهوم لغوي واصطلاحي من المفردات المهمة في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي، سواء في الغرب أو الشرق، وتتبع أهميتها في الغرب من كون ظهورها اقترن بحقبة عصر النهضة(١). وما صاحبها من تقدم علمي هائل الذي أفرز بدوره نوعًا من الرخاء الاقتصادي، واستقرار سياسي نتيجة إنهاء الصراعات والحروب الدينية وغير ذلك من الأمور مقارنة مع الحال قبل ذلك(٢)، أما في الشرق فإن أهميتها تتبع من كونها موضوع حيوي قابل للنقاش، وتثار حوله وجهات نظر مختلفة، ويعتقد الكثير من المهتمين بهذا الشأن أن مفردة بهذا القدر من الأهمية لا بد من أن يكون لها معنى واضح ومحدد المعاني والأبعاد، ولكن الأمر ليس كذلك، حيث أنه

---

(١) مصطلح يطلق على حقبة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (من القرن ١٤ إلى ١٦م)، ويدل غالبًا على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن (١٤م)، والتي بلغت أوج ازدهارها في القرنين (١٥-١٦م)، انظر: برهان غليون، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٠٤.

(٢) عوض محمد القرني، العلمانية التأريخ والفكرة، شبكة الإنترنيت www.lebraly.com

يحتاج المزيد من الجهد والاستقصاء[1].

إن تحديد معنى ودلالة اللفظ والمصطلح في أي خطاب أو بحث لا سيما لفظة العلمانية، أمر ضروري ومهم لإبعاد حالات اللبس والغموض الناشئة عن تباين الفهم، ولا يتم ذلك إلا بالرجوع إلى جذور اللفظ والمصطلح والوقوف على مضمونه ودلالاته في بيئة استعماله الأولى[2]، ومن هنا فإن تحديد المعنى والمفاهيم المتصلة به يوضح الأسس والضوابط التي لا بد منها لكي يمنع الشطط أو الخروج عن مجرى الحوار العلمي الأكاديمي المثمر[3].

وبناءً على ذلك سوف نتناول في هذا الفصل مبحثين:-

أولهما يُعنى بدراسة مفهوم العلمانية لغةً، واصطلاحًا، وثانيهما يركز على نشأة العلمانية في الغرب.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٠٩.

(٢) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، (آفاق عربية)، بغداد، ١٩٨٦، ص١٧.

(٣) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

المبحث الأول: مفهوم العلمانية لغةً واصطلاحًا

إن لمفهوم العلمانية أبعاد واسعة وضيقة في آنٍ واحد، فهو واسع إذا كان يعني ويفترض أن الدولة ليست مُلكًا لفئة من الناس وإنما هي للجميع من دون أدنى تمييز بين الأفراد تبعًا لتوجهاتهم في الحياة، وهو ضيق إذا كان يعني الصراع الموجه ضد الكهنوتية الدينية والتأكيد على الحرية الدينية. ومبدأ فصل الدين عن الدولة[1]، ويكاد يكون هناك شبه اتفاق بين الباحثين والكتّاب والمفكرين الغربيين وكذلك العرب المسلمين على أن العلمانية لفظ معرب وليس لفظًا عربيًا أصيلًا[2]، حيث أنها من المصطلحات الواردة والدخيلة على لغتنا ومجتمعنا العربي والإسلامي وهي مصطلح غربي النشأة لفظًا ودلالةً[3].

يُعد مفهوم العلمانية من أكثر المفاهيم غموضًا ومسألة تحديده

(١) غي هارشير، العلمانية، ترجمة: رشا الصباغ، تدقيق: جمال شحيد، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠٥، ص٥.

(٢) حسن حنفي، محمد عابر الجابري، حوار المشرق والمغرب، الطبعة الرابعة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٩٠.

(٣) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، في سيد جلال الدين ميراقائي وآخرون، خصائص الإسلام العامة، مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر العالمي الحادي عشر للوحدة الإسلامية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الهدى للتوزيع والنشر الدولي، طهران، ١٤٢٠هـ، ص٦٤٥.

ليست بالمهمة اليسيرة، وقد ذكر في هذا الصدد (جان ريفيرو)[1]، في وصف ما يحيط بالمصطلح من غموض وتعقيد، إذ أشار إلى أن العلمانية «كلمة لها رائحة البارود، لما تثيره من ردود فعل متضاربة ومتناقضة، والتناقض الذي تحركه ليس تناقضًا طبيعيًا كالذي يؤلب الآراء مع فكرة واضحة أو ضدها، بل هو تناقض ينال مضمون الفكرة ومعنى الكلمة»[2].

وبناءً على ما تقدم سوف نتناول في هذا المبحث مفهوم العلمانية ضمن مطلبين:-

أولهما يركز على مفهوم العلمانية لغةً، في حين سيتناول المطلب الثاني تحديد مفهوم العلمانية اصطلاحًا.

---

(١) أحد كبار مؤرخي البروتستانتية في فرنسا، وهو ليس رجل ديني لكي يتهم بأنه ضد العلمانية، وإنما هو رئيس قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في جامعة السوربون، وقد أصدر مؤخرًا كتابًا بعنوان (نحو ميثاق علماني جديد)، في عام ١٩٩٠، انظر: محمد اركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثالثة، دار الساقي للنشر، بيروت، ٢٠٠٦، ص٣٢.

(٢) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص٩.

المطلب الأول: مفهوم العلمانية لغة

عندما تتطور اللغة لتنحت مصطلحًا لا وجود له من قبل في معجمها، فهذا دليل لا لبس فيه، على أنها إزاء ظاهرة جديدة من ظواهر الواقع، لم يسبق لها إن واجهت مثلها لتسميها ولتصوغ المفردة التي تطابقها[1]، وعند النظر بشكل دقيق لمفردة العلمانية نجدها تحيلنا إلى أكثر من معنى سواءً في تأويلاته العربية أو الفرنسية أم ترجمته من الإنكليزية إلى العربية[2]، وليس معلومًا على وجه الدقة كيف تم إدخال مفردة العلمانية على اللغة العربية وكيف أخذت تنتشر وتشيع في العلوم الإنسانية العربية المعاصرة[3]، ويشير أحد الباحثين إلى أن مفردة العلمانية في البدء كانت تعني (المدنية)، بصيغة الإشارة إلى المؤسسات ذات الأسس اللادينية[4]، وهذا ما ذهب إليه (محمد عبده)، عندما تطرق لمسألة طبيعة السلطة السياسية في الإسلام

---

(١) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، الطبعة الأولى، دار الساقي للنشر، بيروت، ٢٠٠٦، ص٢١٩.

(٢) عبد الفيلالي الأنصاري، الإسلام والعلمانية والديمقراطية، في إبراهيم العبادي وآخرون، الإسلام المعاصر والديمقراطية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص١٢٩.

(٣) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص١٧.

(٤) المصدر السابق نفسه والصفحة ذاتها.

والذي كان يرى فيها سلطة مدنية، وأكد على أنه ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، والسلطان أو الخليفة حسب رأيه هو (حاكم مدني من جميع الوجوه)[1]، بينما أشار إليها، (محمد رشيد رضا)، عندما وصف مجموعة من العلمانيين بعبارة «ملاحدة المتفرنجين»[2].

وهنا نجد بوضوح اختلاف الرؤية الفكرية بين (محمد عبده) ودعوته إلى مدنية السلطة في الإسلام وبين رؤية (محمد رشيد رضا) الذي نظر إلى جميع العلمانيين نظرة واحدة دون تحديد وكذلك كونها نظرة سلبية بوصفهم (ملاحدة) بمعنى تكفيرهم بطريقة أو أخرى.

وعند التنقيب عن تأريخ استعمال المفردة أُتيح لـ(جورج طرابيشي)، أن يربطها باللاهوت المسيحي[3] المكتوب بالعربية

---

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص١٠٤-١٠٥.

(٢) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، المصدر السابق، ص٢٣٢.

(٣) يقصد باللاهوت، نسق من المعتقدات القطعية في دين معين، ويقوم اللاهوت المسيحي على أساس الإنجيل، ومراسيم المجالس المسكونية، وآراء القديسين، والأسفار المقدسة، والتقاليد المقدسة، وهو يقسم إلى لاهوت أساسي (أصول الدين وعلم الكلام)، وإلى العقائد والأخلاق والعبادات، انظر: عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٠، ص٢٢٣-٢٢٤.

في القرن العاشر الميلادي، ووجد ذلك في كتاب (مصباح العقل)، للأسقف القبطي، (ساويروس بن المقفع)[1]، في معرض كلامه عن الخلاف بين الطوائف المسيحية حول زواج الكاهن، قال: «أما المصريون فرأوا أن يكون الأسقف، بالإسكندرية خاصة، بتولا لم يتزوج في حال علمانيته، وأما النسطورية والسريان فرأوا ألا يكون الأسقف البتة ممن تزوج قبل أسقفيته»[2]، بينما ذهب (عبد الله العلايلي)، إلى أن أسبق الواضعين لهذا المصطلح اللغوي، هو المفكر التركي (شمسي أفندي)[3] وذلك في منتصف القرن التاسع عشر، واقتبسه عنه بطرس البستاني في معجمه محيط المحيط[4].

(١) أسقف مسيحي قبطي، ولد سنة ٩١٥م، وشغل منصب كاتب في الدولة الأخشيدية في العهد الفاطمي، انظر: جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سبق ذكره، ص٢١٦.

(٢) ساويروس بن المقفع، مصباح العقل، تقديم وتحقيق: سمير خليل، سلسلة التراث العربي المسيحي، دار العالم العربي، القاهرة، ١٩٧٨، ص٩٢، ٩٥، نقلاً عن: المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) مفكر يهودي من يهود الدونما اسمه الأصلي (شمعون زوي)، كان منظرًا للقومية التركية والعلمانية، وصاحب ومدير وأستاذ المدرسة التي درس فيها الزعيم التركي (مصطفى كمال أتاتورك) أثناء طفولته في مدينة سالونيك وللمزيد انظر: الموقع على شبكة الإنترنيت :

http://www.benkerishan.blogspot.com

(٤) ذكر ذلك في عدد خاص من مجلة آفاق البيروتية، في حزيران، ١٩٧٨، نقلًا عن: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص٥٠٣.

وبغض النظر عن تأريخ استعمال الكلمة، فإن هناك جدلًا من جانب آخر يتعلق بمعنى المفردة، ففي حين يرجعها بعضهم إلى العِلم، (بكسر العين) ويذهب آخرون إلى أنها ترجع إلى العَلم، (بفتح العين) بمعنى العالم، وظلت المسألة تتأرجح بلا حسم بين اتجاهين[1].

الاتجاه الأول: يؤكد على أن العلمانية تم اشتقاقها من العِلم (بكسر العين)، ويعد الدعوة إلى العلمانية دعوة إلى العلمية نفسها[2]. ويراها أحد الباحثين، ثابت مركزي من ثوابت العلم والممارسة الديمقراطية ولا يجوز إغفالها، أو السكوت عنها، بأي حال من الأحوال[3]، ومنطلق أصحاب هذا الاتجاه يعتمد على أهمية العلم ودوره في الحياة الإنسانية من جهة، وكون المفهوم (ذو أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق، وهو مندرج في قاعدة صرفية واضحة)[4] من جهة أخرى.

---

(١) وفيق رؤوف، إشكاليات النهوض العربي من التردي إلى التحدي، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٩٥.

(٢) أحمد الواعظي، الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة: حيدر حب الله، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢، ص٦٤-٦٥.

(٣) كمال عبد اللطيف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، في هشام أبو قمرة وآخرون، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨، ص٢٣١.

(٤) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص١٨.

ولذلك يعد بعضهم أن التداخل بين الكلمتين من ناحية اللفظ هو السبب في بعض الأحيان للإيحاء على وجود علاقة بين الصفتين العلمية والعلمانية عند بعض المفكرين العرب[1].

الاتجاه الثاني: يرى أن العلمانية تم اشتقاقها من العَلم (بفتح العين)، بمعنى العالم، ويعدها نظرة شاملة للعالم وللإنسانية جمعاء تؤكد استقلالية العالم بكل مقوماته وأبعاده وقيمه تجاه الدين[2]، والاستقلالية تعني هنا أنه هناك قيمة ذاتية فعلية للعالم غير مستمدة من الدين وغير خاضعة له، وكذلك استقلالية العقل البشري على كافة الصعد من دون احتياجه إلى المسائل الدينية والمعنوية[3].

بغض النظر عن أي اتجاه هو الصحيح هناك من يذهب إلى أن العلمانية سواءً أجاءت من العلم أم من العالم، بالمحصلة تقوم على مبدأ أساس هو الاهتمام بالعالم وشؤونه والتي يمثل العلم أحدها إن لم نقل أهمها، ومن ثم الاهتمام بالإنسان الذي هو محور هذا العالم[4].

---

(١) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص١٨٧.

(٢) دونوروا-البيربايه، من الفكر الحر إلى العلمنة، ترجمة: عاطف علبي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص١٢٢.

(٣) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٤) سيد أبو شادي، عن العلمانية، شبكة الإنترنيت.

إلا أن هناك العديد من المفكرين يرون أن لفظة العلمانية ليست لها أي صلة بلفظ «العِلم» ومشتقاته، لا من قريب ولا من بعيد، حيث أن لفظة العلم في الإنكليزية وكذلك الفرنسية معناها، «Science»، وهي كلمة ليست لها أي صلة بكلمة «Secularism»، الإنكليزية، و«Laicik» الفرنسية، والتي تم الاستناد إليهما عند ترجمة العلمانية إلى اللغة العربية[1]، والتي تحفظ بعضهم على هذه الترجمة وعدّها ترجمة غير صحيحة وغير دقيقة، والأصح أن تترجم الكلمة الإنكليزية «Secularism» إلى (لادينية، أو لاغيبية، أو دنيوية، أو غير مقدس)[2]، وحتى عندما يدافع بعضهم، ومنهم (ناصيف نصار)، عن وجهة النظر القائلة، أن الانتقال إلى المجتمع العَلماني (بفتح العين)، لا يتم بنجاح، دون الاستناد إلى الصفة العلمية، واعتبار هذه الصفة مكملة للعلمانية وأساس لها، فإنه لا يُقصد بالصفة العلمية شيئًا يتصل بالعِلمانية، (بكسر العين)، من حيث هي موقف وضعي من طبيعة المعرفة، بل يُقصد الموقف الذي يتصف بالعقلية والمنهجية والموضوعية[3]، لذلك يَميل أكثر الكتّاب والمفكرين إلى الاعتماد على

---

(١) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، الطبعة الثانية، مكتبة الطيب للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢١.

(٢) عوض محمد القرني، العلمانية التأريخ والفكرة، مصدر سبق ذكره، شبكة الإنترنيت.

(٣) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، الطبعة الثالثة، دار الطليعة للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص١٨٤-١٨٥.

الاتجاه الثاني[1].

ويُرجع بعضهم سبب ترجمة كلمة «Secularism» إلى العلمانية والاعتماد على اشتقاقها من العِلم، (بكسر العين)، لكي تكون أكثر قبولًا من قبل العرب والمسلمين بشكل خاص، لأنه لو ترجمت بمعنى دنيوية، أو لادينية...الخ، لقوبلت برفض تام، لذلك ترجمة لكلمة مرادفة أو توحي إلى أنها على علاقة بالعلم والتقدم[2]. فضلاً عن عدم دقة الترجمة، هناك مسألة أخرى، تؤكد صعوبة الاعتماد على اشتقاق العلمانية من لفظة العِلم (بكسر العين)، ألا وهي أن أكثر المجتمعات الدينية تمسكًا ومحافظةً على موروثها الديني لا تمانع من تسيير حياتها بما يوفره العلم من منجزات علمية وتكنولوجية على جميع الصعد، وإلا كان من الضروري أن نطلق على الفاتيكان دولة علمانية[3].

والعلمانية هي الترجمة التي أُعتمدت وأصبحت الأكثر شيوعًا واستعمالًا، للكلمة الإنكليزية «Secularism»، من «Secular»، وهي

(١) أحمد علي محمد، العلمانية في الفكر القومي العربي المعاصر، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٨، ص٣.

(٢) حسام الغرياوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مجلة دراسات عراقية، السنة/١، العدد/٣، مركز العراق للبحوث والدراسات الإستراتيجية، بغداد، ٢٠٠٥، ص١٤٨.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، الطبعة الثالثة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، ص١٣٠.

مرادفة للكلمة «Unreligious»، والتي تعني لاديني أو مدني غير اكليركي[1][2]، وكلمة «Secularism»، مشتقة من الكلمة اللاتينية «Saeculam»، وتعني (العصر، أو الجيل، أو القرن)، وفي اللاتينية الكنسية أخذت تشير إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي[3].

ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة إلى العالم وهو «mundus»، ويعد مرادف للكلمة اليونانية «Comos» والتي تعني الكون، ولفظ «Saeculum»، مرادف للكلمة اليونانية «deon» والتي تعني العصر[4]، ومن هنا فإن كلمة «Saeculum» تؤكد البعد الزماني، أما «mundus»، فتؤكد البعد المكاني، ولهذا السبب يمكن تعريف العلمانية على أنها "تحديد الوجود الطبيعي والإنساني ببعدين هما الزمان والتأريخ"[5].

---

(١) اكليركي من اكليروس: وهم مجموعة من رجال الدين ممن لهم دور قيادي في إدارة الإيمان، وهم بمثابة وأسطة بين الإله والعبد. للمزيد انظر: هنري بينا-رويث، ما هي العلمانية، ترجمة: ريم منصور، مراجعة: جمال شحيد، الطبعة الأولى، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٥، ص٢٤.

(٢) Della Thompson, The Pocket Oxford Dictionary of Current English, Oxford University Press, ٢٠٠٠, P.٨٢٣ and P.٧٦٥.

(٣) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص١٨.

(٤) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٥٣.

(٥) ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، الطبعة الأولى، دار مجدلاوي =

والعلماني في اللغة العربية هو: «نسبةٌ إلى العَلم بمعنى العالم وهو خلاف الديني والكهنوتي»[1]، ويذهب معجم آخر إلى أن العلماني «من يُعنى بشؤون الدنيا»[2]، والعلماني أيضًا هو: «العامي الذي ليس باكليريكي»[3]، والعلماني صفة لكل ما هو دنيوي أي لا علاقة له بالمعتقدات الدينية سواء أكان ذلك في مجال الحكم والسياسة، أم الفكر والاجتماع، أم التربية والتعليم، أم الفن والأدب[4].

وقد تستعمل كلمة (علماني) أحيانًا، بمعنى مدنس أو غير مقدس، ولكن المعنى هنا يدل على المعادي للدين، بينما علماني في واقع الأمر، لا علاقة له بالدين[5]. ويشير (وجيه كوثراني) إلى أن صفة علماني ليس فيها أي معاداة للدين، وإنما تستعمل للتعبير عن رأي

= للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٤، ص٢٦٢.

(١) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، الجزء الأول والثاني، الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، ١٩٧٢، ص٦٢٤.

(٢) إبراهيم مدكور، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٩، ص٤٣٢.

(٣) لويس معلوف، المعجم المنجد في اللغة، الطبعة السابعة والثلاثون، دار المشرق للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص٥٢٧.

(٤) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، دراسة في قضايا الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ص١٢٠.

(٥) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سبق ذكره، ص٦٣.

شخص لا يدعي صفة لاهوتية[1]، وهذا المعنى الأخير يشير إلى النظرة الإيجابية التي تبرئ العلمانية من معاداتها للدين.

وفي اللغة التركية، فإن العلمانية ترجع إلى كلمة «Laiklik»، وتنسب إلى المصطلح «laugue» والذي يعني، أي شيء غير روحي، أو النظام والفكر والمؤسسة التي ليس لها دين[2]، أما اللغة الفارسية فإن العلمانية فيها كلمة (الناسوتي)، وتعني الدنيوي، أو العرفي، أو الأرضي[3]، وقد استعملت في البلدان البروتستانتية، بشكل عام، عبارة «Secularism»، أما في البلدان الكاثوليكية، وخاصة فرنسا[4]، فقد استعملت عبارة اللائكية، «laicite»، والمشتقة من العبارتين اليونانيتين، «Laos»، وتعني الناس، و «Laic» وتعني العامة، لتعني

(١) وجيه كوثراني، في المؤتمر القومي-الإسلامي الأول، مناقشات وقرارات، المؤتمر الذي عقد في بيروت، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥، ص١٧٨.

(٢) أحمد النعيمي، الحياة السياسية في تركيا الحديثة، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٩٠، ص١٦٨-١٦٩.

(٣) أحمد الواعظي، الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٦٥.

(٤) العلمنة في فرنسا تعود إلى زمن بعيد، ربطها أحد الباحثين، بتاريخ الدولة، كونها أحد المحركين الرئيسين لمسار الخروج من الدين، كان ذلك بلا شك موجودًا بشكل عام، ولكنه في فرنسا كان على درجة عالية، =انظر: مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن، مراجعة: بسام بركة، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧، ص٤٩.

بمجملها عامة الناس، في تميزهم عن طبقة رجال الدين[1].

واللائكية كصياغة عربية، مشتقة من لفظ أجنبي لاتيني هو «Laicus»، واللائكية في الأصل، لا تعني اللادينية وإنما تعني عدم الانتظام في سلك الكهنوت الكنسي[2]، ويوصف باللايكي كل من ليس كهنوتيًا ولا ينتمي إلى رجال الكنيسة المتشددين[3]؛ لأنه في بعض الأحيان تستعمل كلمة علماني للإشارة إلى أعضاء الكنيسة الذين يعيشون في الدنيا لا في عزلة الأديرة[4].

وهناك من المفكرين والباحثين من يؤكد على أن العلمانية، لا تعني الموقف المضاد للدين، بل تعني عدم اهتمام الإنسان في شؤونه الدنيوية بمسألة الدين وتعاليمه[5]، لأنه يوجد فرق كبير بين أن يتم الحديث عن العلمانية وهي في الأذهان، بمعنى أنها ضد الدين، وقد

---

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص١٨.

(٢) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص٧٨-٧٩.

(٣) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ص١٠٨.

(٤) عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سبق ذكره، ص٢١٨.

(٥) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، سلسلة ثقافية إسلامية معاصرة، تصدر عن دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ٢٠٠٦، ص٢٦٨.

تصل إلى الإلحاد[1]، وعندها تكون مرفوضة ومحاربة من قبل أي رجل من رجال الدين المهتمين بالسياسة، وبين أن يتم الحديث عن العلمانية وهي في الأذهان بمعنى منع رجال الدين المتشددين من فرض سيطرتهم على الدولة والمجتمع وفق اجتهاداتهم البشرية[2]، لذلك فإن العلمانية في مفهومها العلمي، ليست ضد الدين (بمعنى الإلحاد)، وإنما تعني أن لا تلتزم الدين في الواقع القانوني والسياسي وهكذا في جميع مفردات الحياة[3]، وتبعًا لذلك ليس كل العلمانيين هم ملحدين بالضرورة، فالعلمانية يراها أحد الباحثين، إنها لا تعني الإلحاد، وليست هي مرادفة له، وإنما هي مصطلح يعبر عن موقف الفرد، الذي يرى ضرورة فصل الدين عن الدولة، وأن تكون الدولة حيادية، إزاء كل الأديان والمذاهب، والحيادية هنا تعني أن الدولة لا دين لها، بل الدين للفرد أو الجماعة أو الشعب داخل تلك الدولة[4].

---

(١) موقف يتخذه بعض الناس في قضية إنكار وجود أي إله كما يرفضون جميع الحجج التي يستند إليها المفكرين في التدليل على وجود الله، وهذا الموقف يمتد إلى قرون طويلة من تأريخ الإنسانية، انظر: صدر الدين القبانجي، الله بين الإيمان والإلحاد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (دون تاريخ)، ص٦٣.

(٢) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص١٧.

(٣) محمد حسين فضل الله، في الإسلام والعروبة، مجلة المستقبل العربي، السنة/٢٦، العدد/١٧٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص١٢.

(٤) كاظم حبيب، الموقف من العلمانيين، في برهان غليون وآخرون، نحو مجتمع مدني علماني، الطبعة الأولى، مركز الحوار المتمدن، بغداد، ٢٠٠٧، ص٨٧.

وإذا ما اتخذت في بعض البلدان مثل فرنسا وتركيا[١] شكلاً عدائيًا ضد الدين، فما كان ذلك إلا انحرافًا عن جوهر المفهوم، يمكن تسميته بـ(العلمانوية)[٢][٣]، ولكن هذا لا يعني عدم وجود إشكال من موقف العلمانية من الدين، حيث هناك ما يطلق عليه تسمية (العلمانية المتطرفة)، ويصطلح عليها «Cantireligious»، أي المضادة للدين، ويعنون بها المجتمعات الشيوعية وما شاكلها[٤]، فالدين برأي (ماركس)، «أفيون الشعوب»[٥][٦]، ويرى أيضًا بأن، «نقد

(١) كثيراً ما يشار إلى أن علمانية تركيا، أكثر تطرفًا حتى من علمانية الغرب، فالعلمانية الغربية على الأقل تضمن حرية العقيدة وحرية التعبير، بينما في تركيا العلمنة تقوم على الاضطهاد الديني، والإكراه وإلغاء الآخر، انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥١٥.

(٢) موقف فلسفي غير ديني، (Laicisme)، انظر: جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٢٣.

(٣) دونوروا-البيربايه، من الفكر الحر إلى العلمنة، مصدر سبق ذكره، ص١٢٢-١٢٣.

(٤) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٢٤.

(٥) ألقى الفيلسوف الفرنسي، (روجيه جارودي)، محاضرة في القاهرة، بدار الأهرام، نشرتها مجلة الطليعة المصرية، بتأريخ آذار ١٩٧٠، وجاء فيها، ان هذه الكلمة قالها ماركس في أول كتاب له، وكان عمره، آنذاك ٢٥ سنة. وإنه لم يرددها، بعد ذلك. وقد اعتقد بعضهم أن ماركس أراد بكلمة الدين التي ذكرت في مقولته الآنفة الذكر، اليهودية والمسيحية فقط، دون الإسلام، على اعتبار أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، تنكران التعصب، وتعداه من كبائر السيئات، وتأمر بالاعتماد على العلم، والاحتكام إلى العقل، انظر: محمد جواد مغنية، شبهات الملحدين والإجابة عنها، دار الهلال للنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص١٠٢.

(٦) لينين، نصوص حول الموقف من الدين، ترجمة: محمد كبة، مراجعة وتقديم: العفيف الاخضر، الطبعة الأولى، دار الطليعة للنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص٢٥.

الدين هو الشرط الأولي لكل نقد»[1]، وأصبحت الماركسية تنظر بشكل عام، إلى الدين، على أنه انحراف عام إذا كان مرتبطًا بالدولة، وانحراف خاص إذا كان مرتبطًا بالفرد، فالماركسية إذا لا تطالب بفصل الدين عن الدولة، بل إلغاء الدين إلغاءً كليًا[2].وقد يستعمل مفهوم علماني، أحيانًا، بمعنى ملحد، ففي كتابات (Peter Gay)[3] ينظر للمفهوم على أنه (نزع القداسة عن كل شيء)[4].

أما بالنسبة لمفردة العلمنة فهي، تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية تهدف إلى خدمة الأمور الزمنية[5]، حيث استعمل المفهوم من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى، (المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة)[6]، والعلمنة هي ترجمة للكلمة الفرنسية «Laicisation»، والتي تعني: (جعل الشخص أو الشيء لا دينيًا)[7]، ومفهوم العلمنة بحسب أحد المفكرين مرادف

(١) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٢٨.

(٣) أحد أهم مؤرخي حركة الاستنارة في الغرب.

(٤) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٠.

(٥) رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، ازمة الفكر السياسي العربي، الطبعة الثانية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٧٦.

(٦) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٧) سهيل إدريس، جبور عبد النور، قاموس المنهل الوسيط، (فرنسي عربي)، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢، ص٤٧٢.

لمفهوم الحرية، وإحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية، وهي كذلك موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة[1]، ويعدها آخر محصلة منطقية للفكر الحر، وجذورها في أعماق التأريخ، وهي قديمة قدم الإنسان، وصراعه من أجل الحرية ضد الاستبداد[2]. أما أسس علمنة الدولة، فتتمثل فيما يأتي:

تجريد الدولة من طابعها الديني

حق المواطنة يصبح هو الأساس في الانتماء، والمصلحة العامة والخاصة هي أساس التشريع.

إن نظام الحكم مدني، وأساس الحكم فيه، قائم على دستور وضعي[3].

فأساس التعلمن هو الاعتراف بالتوجه المعرفي والعقلاني للعلمانية، لا من أجل محاربة الدين، أو الاعتقاد الديني، وإنما التأكيد على استقلال العقل البشري في مجال العلم والمعرفة، حيث أن الإنسان العلماني ممكن أن يكون ملحدًا، كما يمكنه أن يكون مؤمنًا[4].

---

(١) محمد اركون، العلمنة والدين، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثالثة، دار الساقي للنشر، بيروت، ١٩٩٦، ص٩-١٠.

(٢) دونوروا- البيربايه، من الفكر الحر إلى العلمنة، مصدر سبق ذكره، ص١٤.

(٣) فرج فوده، حوار حول العلمانية ، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص٣٠.

(٤) أحمد الواعظي، الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٨٠.

ومن خلال ما تقدم يتبين أن كلمة العلمانية كمفهوم لغوي، ليس له علاقة بالعلم لا من ناحية الاشتقاق، ولا من ناحية المعنى، والأدق هو القول بأنها اشتقت من لفظة (العَلم)، بمعنى العالم، أي أنها تعني الزمني أو الدنيوي في مقابل الغيبي أو الأخروي.

أما العلمانية كفكرة فهناك معنيين متناقضين، يحمل أحد المعاني الجانب السلبي للعلمانية و يحمل الثاني الجانب الإيجابي، و يبقى الناس بين من يظهر الجانب السلبي لكي يبرر الرفض و بين من يظهر الإيجابي ليبرر التأييد.

المعنى السلبي يتمثل في كون العلمانية كفكرة فهي لا تقوم على الدين، وتعزله عن التأثير في الدنيا، وتعمل على قيادة الدنيا في جميع النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية وغيرها بعيدًا عن أوامر الدين ونواهيه، والعلمانية لا تقبل الدين إلا إذا كان علاقة خاصة، بين الإنسان وخالقه، بحيث لا يكون لهذه العلاقة أي تأثير في أقواله وأفعاله، وشؤون حياته.

أما المعنى الإيجابي فهو يتمثل في كون أن العلمانية ترفض فكرة إقامة السلطة على أساس الدين، وترفض إضفاء أي قدسية دينية على أي شخص مهما كانت صفته الدينية، وترفض وجود هيمنة لطبقة دينية على المجتمع ومحاولة إجبارهم و إخضاعهم للتعاليم الدينية إجبارًا وقسرًا وتكفير كل من يخالفها، بمعنى أن العلمانية لا تقبل أن يكون الدين وسيلة وغطاء للهيمنة وتفضل أن يكون الدين

أداة لتحسين العلاقة بين الإنسان وخالقه من جهة وأسلوب لتهذيب النفس و تأديبها وفق الأخلاق السامية التي تضمنها الدين و أوصى بها في التعامل مع الآخر.

المطلب الثاني: مفهوم العلمانية اصطلاحًا.

إن تحديد اصطلاح المفهوم أمر ضروري ومهم في أي بحث اجتماعي، لا سيما في الدراسات الأكاديمية التي لا تستقيم من دون إمعان النظر في معنى الاصطلاح، وخاصةً أن مصطلح العلمانية ليس من نتاج الواقع الاجتماعي العربي والإسلامي بل هو مصطلح وافد ومستمد من القاموس اللغوي الأوروبي، ومن العلوم الاجتماعية الأوروبية، لذا فهو يحتاج لتحديد أكثر دقة، لكي لا نقع في إشكالية اختلاف المصطلح عن المضمون[1]، والمشكلة في رأي بعضهم، ليست في التعريب أو الترجمة، وإنما في صيغة الاستيعاب وتمثل المفهوم في الوعي والسلوك، والمواقف والخطاب، وهذا إشكال، لا يطال الفكر العربي، أو المواطن العربي فحسب، بل المثقف والمواطن الغربي أيضًا[2][3].

---

(١) إبراهيم أبراشي، الأصولية والعلمانية، (جدل الفكر والواقع)، شبكة الإنترنيت. http://www.haifalana.net.

(٢) عندما ينقسم المجتمع العلماني الفرنسي حول قضية الحجاب في فرنسا وعندما يقف علمانيون فرنسيون مع قرار منع الحجاب بحجة إنه يتنافى والفلسفة العلمانية وأصل القيم العلمانية وعندما يقف آخرون مع حرية لبس الحجاب كجزء من حرية المعتقد الديني، فإن هذا الانقسام يكشف عن انعدام التمثل الواحد للمفهوم الواحد. انظر: عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٦٥-١٦٦.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٦٥.

ويصعب القول بوجود تعريف جامع ومانع لمفهوم العلمانية كونه من مفاهيم العلوم الاجتماعية من جهة، وكونه مصطلح سياسي، حي ومتحرك في صيرورة تأريخية مستمرة من جهة أخرى، ولهذا توجد للعلمانية تعريفات كثيرة، ولها مجالات وأبعاد تتسع وتضيق حسب البيئة التي توجد فيها، وكذلك حسب التأثيرات الذاتية والأيديولوجية اللتين يضيفهما الباحث على رؤيته وتعريفه للعلمانية[1].

وقد استعمل مصطلح العلمانية لأول مرة، عند توقيع صلح وستفاليا (١٦٤٨م)، وبداية ظهور الدولة القومية، وهو التأريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين، بداية لمولد الظاهرة العلمانية، في الغرب[2]، ويُذكر أن أول من عرف المصطلح بمعناه الحديث، وهو (جون هوليوك)[3]، وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي، وقد حاول أن يأتي بتعريف تصور أنه محايد تمامًا، وليس له علاقة بمصطلحات مثل (ملحد)، أو (لا أدري)[4]، فعرف العلمانية بأنها (الإيمان بإمكانية إصلاح حال

(١) عبد الله لحود، في العلمانية والديمقراطية، الطبعة الأولى، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢، ص٢٣.

(٢) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سبق ذكره، ص٥٣-٥٤.

(٣) مفكر بريطاني ولد عام ١٨١٧، وتوفي عام ١٩٠٦.

(٤) ويسمى أيضًا بـ(اللاغنوصي): وهو الذي لا يؤمن بالغيبيات والماورائيات، انظر: هنري، بينا-رويث، ما هي العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٩.

الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض)[١].

ويعرف «هنري بينا-رويث» العلمانية بأنها، (تحرير مجمل المحيط العام من النفوذ الممارس باسم أحد الأديان، أو باسم إحدى الأيديولوجيات)، ولكي تصون المحيط العام من أي تقطيع بين شتى الفئات الاجتماعية أو أتباع المذاهب الدينية المتعددة من وجهة نظره[٢]، ويرى أن العلمانية ترتكز على ثلاث ضرورات غير قابلة للتفرقة[٣]. وهي:-

حرية المعتقد

المساواة بين كل المواطنين أيا كانت قناعاتهم الروحية أو جنسهم أو أصلهم.

التطلع إلى الصالح العام

أما (مارسيل غوشيه)[٤]، فقد عرف العلمانية بأنها «فصل الدين عن الدولة، والاستقلال التام في التنظيم الدنيوي، وعدم الخلط بين

(١) عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سبق ذكره، ص١٢-١٣.

(٢) هنري بينا-رويث، ماهي العلمانية، المصدر السابق، ص٥٧.

(٣) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٤) مؤرخ وفيلسوف فرنسي ، ومدير الدراسات بمعهد العلوم الاجتماعية في باريس ، ورئيس تحرير مجلة

الدين والدولة، فالدين هو اجتماع الإنسان مع الخالق، أما الدولة فهي، اجتماع البشر مع بعضهم بعضًا، وهم ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى، كي يتجمعوا في ما بينهم»[١].

وتعرف دائرة المعارف البريطانية العلمانية «Secularisms»، بأنها (حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس، وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها)[٢].

أما دائـرة المعارف الأمريكية، فقد عرفت العلمانية شرحًا لكلمة «Secularism»، بأنها (نظام أخلاقي أسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية ومستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة)[٣].

بينما ذهب المعجم الدولي الثالث الجديد إلى أنها: (اتجاه في الحياة، أو في أي شأن خاص، يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادًا مقصودًا، فهي تعني مثلًا السياسة اللادينية البحتة في الحكومة)[٤].

---

(١) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص١٥٨-١٥٩.

(٢) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

(٣) حمود بن أحمد الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، شبكة الإنترنيت.
http://www.saaid.net.

(٤) إبراهيم بوصندل، خطأ في تعريف العلمانية، شبكة الإنترنيت.
http://www.saaid.net.

أما عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر)، فقد عرف العلمانية بأنها (نزع كل أشكال القداسة عن العالم وإفراغه من دلالاته الغيبية المتعالية وتحويله في نهاية المطاف، إلى معادلات فيزيائية مادية قابلة للترميز والتوظيف الأداتي من طرف الإنسان)[١]، وفي مناقشات المجلس النيابي الفرنسي لدستور عام ١٩٤٦، عرفت العلمانية بأنها: (حياد الدولة تجاه الدين)[٢].

فالعلمانية عرفت من قبل المفكرين الغربيين بأنها، السعي إلى تأسيس مجال مستقل من المعرفة، خالٍ من الفرضيات الطوباوية وما فوق الطبيعة، وذات النزعة الإيمانية، وبذلك كانت ثورة ضد الإطلاقات والعموميات الكلامية، فيما تطالب بعرض أنظمة ومجموعات قابلة للفهم والسعي، لبلورة تصور معقول عن العالم مبني على أساس المعرفة القابلة للإثبات العلمي[٣].

وهذه الرؤية والتعاريف التي سبقت تمثلت عند غالبية المفكرين الغربيين، أما عن المفكرين الإسلاميين، فإن الأمر يختلف بعض الشيء. وحسب المواقف الفكرية الإسلامية من العلمانية[٤]، فالغالبية

---

(١) رفيق بوشلاكة، العلمانية والاستبداد، مجلة الراصد، السنة/١، العدد/١، تصدر عن مركز دراسات الإسلام والعالم، (د.م) ١٩٩٩، ص٧٣.

(٢) ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، مصدر سبق ذكره، ص٢٦٣.

(٣) أحمد الواعظي، الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٦٧.

(٤) سوف نتناول مواقف الإسلاميين الفكرية بشكل أكثر تفصيل في الفصل الثالث من هذا البحث.

العظمى من الإسلاميين يقفون بشكل سلبي، بوجه العلمانية الغربية التي تفصل الدين عن توجه الحياة، وقد كتب «محمد سليم العوا» بهذا الصدد يقول: (إن أي إنسان يدعونا أن نتقبل العلمانية الغربية يدعونا إلى أن نترك جزء من عقيدتنا)[1]، وهذا الموقف نجده في معظم إن لم نقل جميع الرؤى والتعريفات والتي تقدم من قبل الكتّاب الإسلاميين، وعلى سبيل المثال، نجد (محمد قطب)، يعرفها بأنها «نبذ الدين واقصاؤه عن الحياة العملية»[2]، كذلك نتلمس هذا الموقف السلبي من العلمانية، باعتبارها، تقف ضد الدين لدى «القرضاوي» الذي عرفها، بأنها (تعني عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع، وإبقاءه حبيسًا، في ضمير الفرد، لا يتجاوز العلاقة بينه وبين ربه، فإن سُمح له بالتعبير عن نفسه، ففي الشعائر التعبدية، والمراسيم المتعلقة بالزواج والوفاة ونحوها)[3]. كما عُرفت من قبل اتجاه فكري إسلامي آخر بأنها (رؤية جديدة للعالم والإنسان تقوم على أساس، التنكر لمرجعية الدين وقداسة التعاليم الدينية)[4].

(١) محمد سليم العوا، في المؤتمر القومي-الإسلامي الأول، مصدر سبق ذكره، ص٤١٧.

(٢) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، موقع الصحوة، شبكة الإنترنيت، ص٣٨٧.
http://www.sahwah.net.

(٣) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، الطبعة السابعة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٤٥.

(٤) مركز الامام الخميني الثقافي، (الحكومة الإسلامية)، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، الطبعة الأولى، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص٣٦.

غير أن ذلك، لا يمنع من وجود بعض من المفكرين العرب والمسلمين ممن يعرفون العلمانية بطريقة، أقل حدة، بحيث تظهرها بأنها لا تنكر الدين و لا ترفضه، رفضًا نهائيًا، بل تتجاهله خاصة في الشؤون السياسية، وبعض مجالات الحياة المختلفة[1]، حيث تعرف بأنها: (ليست نمطًا من التفكير معاديًا للدين، بل هي تعادي التأويل الكنسي (تأويل رجال الدين) الحرفي للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها)[2].

أما (أحمد زكي بدوي)، فيرى في مصطلح العلمانية أنه يأخذ ناحيتين، سياسية وتعليمية، فيقصد بالسياسية، علمانية الدولة، في (فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية، وعدم تدخل الهيئات الدينية في شؤون الحكم)، بينما يقصد بعلمانية التعليم، (قبول المدارس لجميع الأطفال، على مختلف عقائدهم، والامتناع عن أي ضغط أو دعاية لتفضيل عقيدة عن أخرى)[3].

ويعرفها باحث آخر بأنها: (نفي صفة القداسة عن أي نظام في

(١) وليد سالم محمد، المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٢، ص٢٣.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٣، ص٣٧.

(٣) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧، ص٢٣٩.

الحكم، واعتبار الحكم، أيًا كان شأنه وشأوه، مستمدًا من الناس، أي من اجتهادهم، وإدراكهم لمستلزمات التوفيق بين مطالب الشريعة وبين مطالب الحكمة والتطور ومصلحة الأمة)[1]، وإلى جانب ذلك يرى أيضًا باحث آخر بأنها: (جملة من التدابير النظامية والقانونية، جاءت وليدة الصراع الطويل والشديد بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا، واستهدفت فك الاشتباك بينهما، واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة، بما يضمن حياد هذه الأخيرة تجاه الدين، أي دين، ويضمن حرية الرأي الفكري والعقيدة الدينية)[2].

وهناك من الكتّاب من يرى، بأن العلمانية، لم تعد تقتصر على فصل الدين عن الدولة، وإنما تحولت إلى أيديولوجية، تقدم نفسها بصيغة التحديث والتجديد، ومثل هذا التحديث مرتبط بالديمقراطية، أي فتح فرص المشاركة للجميع دون إبعاد أو إقصاء أو تهميش أو استئصال[3]. وعدّت العلمانية وسيلة لا غاية، والغاية إنما هي تأمين نظام ديمقراطي قائم على المساواة وعلى حرية الاعتقاد[4]. هذا

---

(١) عبد الله عبد الدايم، في المؤتمر القومي-الإسلامي الأول، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٨.

(٢) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص١٩.

(٣) متعب مناف، الدين والسياسة والعلمانية، الطبعة الأولى، مركز المستقبل للدراسات والبحوث، بغداد، ٢٠٠٥، ص٨٨.

(٤) عبد الله لحود، في العلمانية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص٤٧.

ما جعل (حليم بركات) يُعرف العلمانية بأنها: (نظام عام عقلاني، ديمقراطي، يهدف إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات فيما بينها وفيما بين الدولة على أسس مبادئ وقوانين عامة مستمدة من الواقع الاجتماعي والتأريخي الحديث، وفي سياق الدعوة للعقلنة و لاعتبار المجتمع والشعب مصدر الشرعية، والعمل على تأمين مساواة كل أعضاء المجتمع وفئاته من دون تمييز على أسس الدين والطائفة والجنس، وغيرها. من الانتماءات والخلفيات)[1]، وترابط مفهوم العلمانية مع مفاهيم الديمقراطية والحداثة وحقوق الإنسان، قد أعطاها عدة معانٍ سياسية واجتماعية وحقوقية ودينية وتربوية، وغيرها، فضلًا عن عدّها مرادفًا، للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأي موقف سلبي ضد العلمانية وهو موقف سلبي ضد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[2].

ومهما كانت التعريفات التي قدمت لمصطلح العلمانية، فقد بينت عن موقفين فكريين، ينظر أحدها، إلى أن مصطلح العلمانية، يتضمن جملة من المعاني والمبادئ الإيجابية، بينما يتضمن الثاني، جملة من المعاني والمبادئ السلبية:

(١) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥٠١.

(٢) عصام خليفة، في القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص٥٤١-٥٤٢.

أهم المعاني والمبادئ الإيجابية، التي حملها مصطلح العلمانية من خلال التعاريف السابقة:-

نفي الصفة الدينية الثيوقراطية عن السلطة السياسية في الدولة.

المساواة بين أتباع الأديان في المعاملة السياسية والإدارية والاجتماعية.

جـ-تطوير الأوضاع والأنظمة الاجتماعية على أساس عقلاني مستمد من التجربة، ومن النظر العقلي، بعيدًا عن النصوص والمبادئ الدينية.

د- التسامح الديني وتعايش الأديان في كنف دولة تحررية معتدلة، حتى وإن اعتنقت دينًا رسميًا وهو دين الأغلبية، والسعي إلى إلغاء الطائفية السياسية والحد من استعمالها، في النزاعات السياسية[1].

هـ-تحرير الدين من سيطرة الدولة وإساءة استعماله، لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية التي قد تسعى، لفرض تفسيراتها على المجتمع بوسائل الإكراه والتكفير[2].

أهم المعاني والمبادئ السلبية، التي حملها مصطلح العلمانية من

---

(١) أحمد كمال أبو المجد، نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام، في القومية العربية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٥٣٠، وكذلك انظر: عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، (العقلية المدنية والحقوق الحديثة)، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص٦٤.

(٢) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥٠١.

خلال التعاريف السابقة:-

العلمانية، وضعت حواجز مغلقة بين عالمي الروح والمادة.

إنها لا تنظر إلى القيم الروحية نظرة إيجابية، فهي تنظر لها نظرة سلبية، بحيث لا تشركها في التخطيطات والنشاطات، ذات الطابع المدني[1].

جـ-جمع السلطة الدينية والسلطة السياسية تحت سيادة واحدة، وهي سيادة الدولة الوضعية[2].

د- بعض من التعريفات، تجعل من العلمانية، وكأنها تعبر عن المبدأ الميكافلي، القائل (الغاية تبرر الوسيلة)[3].

ويبدو مضمون مفهوم العلمانية بشكل أوضح، من خلال تلك التقسيمات، التي أعطيت لها تبعًا لمختلف الجوانب المعرفية، فقد قسمت العلمانية إلى أنواع أهمها[4]:-

1- العلمانية المعرفية:

تتمثل في نفي الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية أو التأريخية.

(١) عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥، ص٥٧.

(٢) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، المصدر السابق، ص٦٤.

(٣) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٦١.

(٤) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص٣٧، وكذلك انظر: دونورا-البيريايه، من الفكر الحر إلى العلمنة، مصدر سبق ذكره، ص١٢٣-١٢٤.

-2 **العلمانية المؤسسية:**

تتمثل في استقلالية المؤسسات التربوية والصحية والاجتماعية... الخ، عن المؤسسة الدينية واعتبارها، (أي المؤسسة الدينية)، مؤسسة خاصة، كالأندية والمحافل.

-3 **العلمانية السياسية:**

تتمثل في استقلالية السياسة عن الدين، والممارسة السياسية عن الإنتماء الديني والطائفي واستقلالية الدولة عن الدين والدين عن الدولة.

-4 **العلمانية المجتمعية:**

هي استقلالية المجتمع المدني عن المجتمع الديني، بحيث لا تمارس الدولة أي سلطة دينية، وعدم تدخل المعتقدات الدينية في العلاقات الاجتماعية، وأن لا تكون وسيلة لحل الخلافات بين الأفراد داخل المجتمع[1].

ويميز (عبد الوهاب المسيري) بين نوعين من العلمانية، العلمانية الجزئية (هي فصل الدين عن المجال السياسي والاقتصادي، والتزام الصمت حيال تأثير الدين في المجالات الأخرى، مثل الزواج، الطلاق، الإرث... الخ) و العلمانية الشاملة (وهي رؤية شاملة للواقع

(١) محمد سعيد الأمجد، العلمانية، (التشكل والامتداد)، الطبعة الأولى، مركز الشهيدين الصدرين للدراسات والبحوث، بغداد، ٢٠٠٧، ص٧.

تحاول بكل صراحة، تحييد علاقة الدين المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة)[1].

والعلمانية عند (حسن حنفي) لها جانبين: (جانب إيجابي وجانب سلبي)[2]، وجانبها الإيجابي يتمثل في الدعوة إلى العلم وتطبيقاته في الطبيعة والعالم والكون لمعرفة قوانينه، اعتمادًا على العقل الإنساني وقدراته المعرفية الخالصة، والحواس والتجارب، لذلك هناك من عرف العلمانية بأنها: إدارة شؤون المجتمع بالعلم وليس بالدين، واستبعاد الدين من إطار الدولة[3]، ويشمل الجانب الإيجابي أيضًا، في الدعوة إلى احترام حقوق الإنسان، وحرية الإيمان والتفكير والتعبير والانتقال، وكذلك حرية اختيار النظام السياسي بناءً على عقد اجتماعي وليس حكمًا إلهيًا.

أما جانبها السلبي فيتمثل في الدعوة إلى التبعية للغرب، وتبني نمطه للتحديث، حيث لوحظ وجود ثمة تداخل بين مصطلح العلمانية ومصطلحين آخرين، هما التغريب والتحديث[4]. ومصطلح يُغرب

(١) عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سبق ذكره، ص١١٩-١٢٠.

(٢) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٦٠-٢٦١.

(٣) محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، الطبعة الأولى، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٠، ص١٤.

(٤) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة، مصدر سبق ذكره، ص٦٢.

يُعنى به، (فرض أنماط الحياة الغربية وأساليبها)، أما مصطلح يُحدث فيُعنى به (إعادة صياغة المجتمع، بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية العلمية المادية التي تتفق ومعايير الحداثة[1]، فضلاً عن جانبها السلبي فيتضح أيضًا من خلال الدعوة إلى العداء للموروث والدعوة إلى الانقطاع عنه، وكذلك بالدعوة إلى المادية الغربية والتي يعدها بعضهم إلحادية، ويترتب على ذلك إنكار الله تعالى والنبوة والوحي ويتبع الإلحاد، العدمية[2]، والشك والفوضوية والانحلال. [3]

ويمكن القول أنه ما من مصطلح، من مصطلحات الفكر العربي الحديث- مدعاة للبس وسوء الفهم، كمصطلح العلمانية وذلك لعدة أسباب، منها[4]:-

---

(١) ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)، وقصدت التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، انظر: برهان غليون، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٢.

(٢) مذهب ينكر القيم الأخلاقية، ويعدها مجرد وهم وخيال وهو مع تحرير الفرد من كل سلطة مهما يكن نوعها، انظر: عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سبق ذكره، ص٣١٨.

(٣) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة، المصدر السابق، ص٦٢.

(٤) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مصدر سبق ذكره، ص٨٣-٨٤.

إن المصطلح نفسه، يحيل اللفظة إلى مضمون، لا يشكل جزءًا، لا كبيرًا ولا صغيرًا من الموروث العربي الإسلامي.

إن مضمون أو مضامين هذا المصطلح، مرتبط بظاهرة دينية حضارية لا وجود لها في التجربة الحضارية العربية الإسلامية.

إن الأوضاع التي يطرح فيها هذا المصطلح، فأقل ما يقال عنها، أنها تتغير بتغير الزمان، مما يجعل منها أوضاع غير متأصلة في الواقع العربي، بل مجرد استجابة أو رد فعل لطارئ من الطوارئ، حتى إذا خف الطارئ أو زال، فقد هذا المصطلح مبرره وتراجعت الحاجة إليه.

ومما تقدم تبين أن العلمانية، مفهوم سياسي عام، يرى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات إنسانية وليس علاقات دينية، وتؤكد على أن نشاطات الإنسان وقراراته، لا سيما السياسية منها، ينبغي أن تستند إلى الأدلة والحقائق، وليس على التأثيرات الدينية، ويتضح أيضًا، أن معنى العلمانية ظهر عبر أوجه مختلفة، إلا أن مقومها الرئيس قائم في حياد الدولة اتجاه الدين، واحترام حرية المواطنين على شرط عدم التعرض إلى سلامة وأمن البلاد. وإلى جانب ذلك أصبحت هناك رؤية واضحة لا تقبل الشك بأن العلمانية، تجربة لها جغرافيتها، وهذا يعني أن العلمانية خاصة بالدول الغربية، وبالتالي عدم إمكانية تطبيقها بالمجتمعات التقليدية، والتي هي في نظر بعضهم بأمس الحاجة إليها، كونها تسعى لبناء المجتمع على وفق

المنظور العلمي القائم على الحقائق والابتعاد عن الأنماط التقليدية التي ترتكز في كثير من جوانبها للتقاليد الدينية والتي أصبحت، ربما متعارضة مع منطلقات الدين السمحاء نفسها، مما شجع الكثير من المفكرين المعاصرين للأخذ بالعلمانية لغرض الخروج من جميع الإشكاليات الناجمة عن توظيف الدين واستعماله كأداة لإضفاء الشرعية .

المبحث الثاني: نشأة العلمانية

ليس هناك من شك في أن العلمانية مفهوم غربي النشأة سواءً، نسبنا الكلمة إلى العلم أم العالم، وهناك شبه إجماع لدى المختصين والباحثين بهذا الشأن على أن العلمانية شكلت، عنصرًا أساسيًا في تطور الحضارة الغربية وإحدى ركائزها[1]، وعليه، فإن بروز العلمانية يرتبط بشكل أساسي بأوضاع تأريخية، معينة، حيث أنها ظهرت كرد فعل لطغيان الكنيسة الكاثوليكية وسيطرتها على كل الشؤون الدينية والمدنية في أوروبا، وهذه الأوضاع مرتبطة بمعالم الفكر السياسي الغربي[2]، إذ استطاع الفكر العلماني في الغرب، من إزاحة سلطة الكنيسة، وتكريس مفاهيم العلمانية ومعايير، التمثيل والانتخاب، لتحل محل قداسة الحاكم، وسلطته الإلهية[3].

ومن هنا سيكون تناول موضوع نشأة العلمانية في إطار مطلبين:-

يتناول الأول منها، طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي، أما المطلب الثاني، فإنه، سوف يخصص لدراسة طغيان الكنيسة وبوادر ظهور العلمانية في الفكر السياسي الغربي.

---

(١) إبراهيم ابراشي، الأصولية والعلمانية، مصدر سبق ذكره، شبكة الإنترنيت.

(٢) أحمد النعيمي، الحياة السياسية في تركيا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص١٣٩.

(٣) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص٧.

المطلب الأول:
طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي

إن الدين والسياسة والعلمانية، من أكثر المفاهيم التي أثرت وتأثرت بالمجتمعات الإنسانية، وبالأخص مسألة العلاقة بين الدين والسياسة على مرور الزمن[1]، وهذه العلاقة جدلية، قديمة لقطبين متحركين ضمن معادلة ثابتة، يتجاذبان حينًا لدرجة الاندماج، ويتنافران كنقيضين أحيانًا، ولكنهما أبدًا متداخلان تأثرًا وتأثيرًا[2]، وأخذت تؤطر في الغالب ضمن ثنائية ضدية مزدوجة، تارةً يسيطر الدين على السياسة، والسياسة على الدين تارةً أخرى[3].

لا شك في أن أوروبا قبل ظهور السيد المسيح (عليه السلام)، كانت تعيش في عصر تعدد الآلهة[4]، حيث أن المرجعية الدينية والثقافية

---

(١) متعب مناف، الدين والسياسة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

(٢) بيناز توبراك، الإسلام والتطور السياسي في تركيا، عرض وتعليق: جمال وردة، مجلة العربي. السنة/٣٢، العدد/٣٧١، الكويت، ١٩٨٩، ص١٨٦.

(٣) ارنست غيلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين. ترجمة: معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠١، ص١٥.

(٤) إضافة لذلك فأن أوروبا لم تكن تعرف دينًا سماويًا قبل ظهور السيد المسيح (عليه السلام)، وذلك لأن جميع الأنبياء والرسل الذين تحدثت عنهم الكتب السماوية، =

= (التوراة، والإنجيل والقرآن الكريم)، كان موطنهم ومبعثهم المنطقة العربية في الغالب،

والحضارية لها، هي بلاد الإغريق، (اليونان)، والإغريق عرفوا بتعدد الآلهة، فعندهم إله للحب، إله للجمال وإله للمطر... الخ[1].

وفي منتصف القرن الأول بعد الميلاد، دخلت الدعوة المسيحية إلى أوروبا في صورة دين سماوي من جهة، وعقيدة شرقية[2]، من جهة أخرى، يأبى أن ينتظم في سلك الأديان الوثنية السابقة، ويحاول أن يظهر عليها أو بالأحرى يحل محلها[3].

لقد ظهر السيد المسيح (عليه السلام)، في قوم كانوا يخضعون كارهين لوطأة الامبراطورية الرومانية، والتي كانت تجمع بين السلطتين الزمنية والدينية، والجمع بين السلطتين تقليد وثني

فالنبي نوح (عليه السلام)، كان في العراق، وهود (عليه السلام)، في الأحقاف، (جنوب شرق شبه جزيرة العرب)، ونبي الله صالح (عليه السلام)، في شمال غرب شبه الجزيرة العربية. ونبي الله لوط (عليه السلام)، شرق الأردن، وأنبياء الله موسى وهارون (عليهما السلام) في مصر، والنبي عيسى (عليه السلام) في فلسطين. وللمزيد انظر: عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مجلة قضايا، السنة/١، العدد/٢، تصدر عن المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٦.

(١) المصدر السابق نفسه والصفحة ذاتها.

(٢) كما هو معروف، ولد السيد المسيح (عليه السلام)، ونشأ، وأخذ يبشر بديانته، في بيت لحم في فلسطين.

(٣) محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (د.ط)، (د.ن)، ١٩٥٢، ص١١.

كان شرعيًا في العصور التي سبقت المسيحية، وكان الإنسان فيها مضطهد من كلتا السلطتين، حيث السلطة الزمنية تضطهد بوسائلها المعروفة، (السجن، الصلب، التعذيب)، أما السلطة الدينية فكانت تضطهد عن طريق وسائل أخرى، (كالحرمان من البركة، والوعيد بالنار)... الخ[1]. وكانت دعوة المسيح (عليه السلام)، على العكس، من ذلك إذ قامت على الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، ويبدو ذلك واضحًا، في المقولة التي تنسب له (عليه السلام)، «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[2]، ومقولة أخرى لا تقل أهمية عنها هي «إن مملكتي ليست من هذا العالم»[3].

ولهذا كانت العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية واضحة المعالم، بالنسبة للمسيحيين الأوائل، وهذه التفرقة بين المملكة الروحية والممالك الدنيوية، هي محور كتابات، الحواريين الذين نادوا بضرورة طاعة الحكومات، إلا في حالة واحدة، عند تدخل الدولة في شؤون الكنيسة وتعاليمها[4].

---

(١) خالد محمد خالد، معًا على الطريق محمد والمسيح، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤، ص١٥٥.

(٢) الكتاب المقدس، العهد الجديد، (متي، ٢٢)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٨.

(٣) الكتاب المقدس، العهد الجديد، (يوحنا، ١٨)، المصدر السابق نفسه، ص١٥٥.

(٤) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: محمد فتح الله الخطيب، الكتاب الثاني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص٢٠٢-٢٠٣.

وقد وقفت الامبراطورية الرومانية في البداية موقفًا صارمًا ضد الديانة المسيحية، وشن أباطرة الرومان موجة من الاضطهاد والتنكيل ضد السيد المسيح (عليه السلام)، وأتباعه ودعاته، دامت ثلاث قرون تقريبًا[1]، واستمر الحال، حتى جاء الامبراطور قسطنطين، (٣٠٦-٣٣٧)، فدعا في أول الأمر إلى ضرورة المهادنة الدينية العامة[2]، وتبعًا لذلك أصدر الامبراطور قسطنطين (مرسوم ميلان) الشهير سنة (٣١٣)، معترفًا بوضع الديانة المسيحية كإحدى الشرائع المصرح باعتناقها داخل الامبراطورية، ثم تبع ذلك إعلان اعتناقه هو نفسه للديانة المسيحية، ثم تلا ذلك أيضًا، قيامه بإنشاء كنيسة (المهد) في بيت لحم[3]، وانتهى الأمر بعد ذلك بإعلان المسيحية دينًا رسميًا للدولة وعلى الصورة التي وضعها المجمع المسيحي المنعقد بأمر قسطنطين في (نيقيه)، سنة ٣٢٥م[4]، وساد نوع من التفاهم والوفاق بين السلطتين الزمنية والدينية في بداية العصور الوسطى[5]، حيث صارت كل منهما دعمًا للأخرى، وأصبح،

---

(١) جوزيف نسيم، دراسات في تأريخ العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٨، ص٦٨.

(٢) محمد عبد الله دراز، الدين، مصدر سبق ذكره، ص١١.

(٣) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٩.

(٤) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

(٥) تبدأ عند أغلب الباحثين، بالقرن الخامس، وتنتهي بالقرن الخامس عشر والسادس=

«الاختلاف في العقيدة الدينية المسيحية يعد خيانة، والخروج على الدولة يعد كفرًا»[1].

ولكن سرعان ما نشب التنافس والنزاع بينهما (أي بين السلطتين)، نتيجة عدم وجود حد فاصل واضح بينهما[2]، وكتحديد للمعيار الذي يحكم العلاقة بين السلطتين، ظهر ما يعرف بنظرية، (السيفين)، ومحتوى هذه النظرية، هو أن شؤون الروح والخلاص، هي من اختصاصات الكنيسة، ومجال تبشيرها وتعاليمها، أما مجريات الأمور الدنيوية اليومية، فهي من اختصاص الحكومة المدنية، وأكدت هذه النظرية على ضرورة أن تسود بين الجانبين علاقة القيم الخلقية والتي تعتمد روح التعاون والتناصر[3].

عاشت أوروبا، ومنذ سقوط الامبراطورية الرومانية على يد القبائل الجرمانية، (البرابرة)، سنة (٤٧٦م)، في ظل فلسفة الحياة الكنسية والتي أخذت تبثها وتفرضها الكنيسة بصفتها، المتحدث،

= عشر الميلادي، وبالتحديد، تبدأ بسقوط روما سنة (٤٧٦)، وتنتهي بسقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك العثمانيين سنة (١٤٥٣)، انظر: جوزيف نسيم، دراسة في تأريخ العصور الوسطى، مصدر سبق ذكره ، ص١٠.

(١) عبد الغني عبود، العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص٣٤.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٥-٢٠٦.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٨٢-٢٨٣.

والمفسر الأوحد لتعاليم السيد المسيح (عليه السلام)[1]، وفي المدة التي اعقبت انهيار الامبراطورية الرومانية، أخذت الجماعات الدينية المسيحية وعلى رأسها (كنيسة روما)، طابع الدولة في بنيانها، وهياكلها، بمعنى آخر، اعتمدت نفس الجهاز السياسي والهيكلية الإدارية والقانونية للدولة الامبراطورية الرومانية[2]، لذلك يعد بعضهم الكنيسة المسيحية مجرد نمط تأريخي خاص يتكون من الجماعة الدينية والجماعة السياسية انبثق من التلاقي المعقد للجماعة الدينية المسيحية وبنية دولة الامبراطورية الرومانية[3].

جاءت الكنيسة في مجتمع العصور الوسطى، أكثر المؤسسات أهمية ونفوذًا، حيث كان رجال الكنيسة في تلك الحقبة، من المتعلمين قياسًا مع العامة، لذلك كان للكنيسة قدر هائل من السطوة الأخلاقية والثقافية إلى جانب تأثيرها الديني، الذي كان يعد عنصرًا مركزيًا بالنسبة إلى ثقافة البلدان المسيحية الأوروبية[4]. وقد ازداد الصراع

(١) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، الطبعة الثالثة، دار الساقي للنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص١٧٨.

(٢) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، لبنان، مراجعة: بولس وهبة، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص٧٨.

(٣) المصدر السابق نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) عادل مختار الهواري، الأصول الاجتماعية التأريخية للظاهرة الدينية، نموذج المسيحية في أوروبا، في عبد الباقي الهرماسي وآخرون، الدين في المجتمع العربي، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص٧٢.

بالتدريج بين الكنيسة ورجال الدولة، ابتداءً من القرن العاشر، حتى نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، ولم تعد (نظرية السيفين) قائمة، فادعت الكنيسة أنها تمتلك السلطة القصوى، دينية ودنيوية، بينما ادعى المناهضون للبابوية، أن سلطة الدولة، تنبثق من رجالها، وليس من رجال الكنيسة[1].

وهناك من يرى بأن عوامل عديدة أسهمت في ازدياد نفوذ الكنيسة، وبالتالي ازدياد الصراع بينها وبين رجال الدولة، لعل من أهمها ما يأتي[2]:-

حينما سقطت الامبراطورية الرومانية، لم يفلح العسكريون، ولا الساسة، ولا رجال الدولة في مقاومة غزو القبائل الجرمانية، إلا أن الكنيسة ورجالها في روما، ظلوا يناوئون الاحتلال ويقاومونه، مما أكسب رجال الكنيسة ثقة واحترامًا ونفوذًا.

استطاع رجال الكنيسة أن يمتلكوا اقطاعيات شاسعة تقترب في مساحتها، من ممتلكات الحاكم، الأمر الذي مكنهم من ازدياد نفوذهم الاقتصادي.

ونظرًا لما تميز به بعض رجال الكنيسة من ثقافة عالية، وإحاطة كاملة، بكافة شؤون العلم والاقتصاد والسياسة، فلقد استطاعوا

---

(١) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٣٥-١٣٦.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٣٦.

الاشتراك في معظم شؤون الحكم.

دافعت المسيحية عن مبدأ الخلاص، وصورت هذا الخلاص داخل دائرة العالم الآخر، حيث ستحقق البشرية سعادتها الكلية والكاملة والمطلقة[1]، وهي بذلك تتجاهل العالم الدنيوي. ويمكن القول أن القديس (أغسطين)[2]، هو الذي صاغ الحجج الرئيسة التي استندت إليها الكنيسة، لتأييد مطالبها ضد الامبراطورية، وفي مقدمتها تفوق مدينة الله، أي الكنيسة على مدينة الإنسان أي الدولة، فالكنيسة من عمل الله، في حين أن الدولة من عمل الإنسان، وعليه تكون سلطة البابا، ممثل الله على الأرض، وفي هذه الحالة من الطبيعي أن تخضع الدولة للكنيسة، والعقل للروح، وبذلك أصبح من الممكن بناء السلطة البابوية، كسلطة سياسية، وقد حكم هذا الفكر، السياسة

---

(١) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مصدر سبق ذكره، ص٣٥٠.

(٢) كان ألمع اسم في قائمة المدافعين عن المسيحية، ولد عام (٣٥٤)، وتوفي عام (٤٣٠) ميلادي، وهو أسقف مدينة (هيبو) في شمال أفريقيا، لاهوتي مسيحي وفيلسوف متصوف، وكانت له آراء إيمانية واضحة المعالم، تقوم على أساس مبدأ «حيث لا يوجد إيمان، لا توجد معرفة أو حقيقة» وله مؤلفات عديدة، أشهرها، كتاب (مدينة الله)، والذي طور فيه المفهوم المسيحي لتأريخ العالم، الذي كان يفهمه، فهمًا قدريًا، كونه مقدرًا تقديرًا مسبقًا من قبل الله، وقد وضع (مدينة الله) الخاصة به، كونها القاعدة المطلقة للكنيسة، مقابل مدينة الأرض الدنيوية الخاطئة، انظر: خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الثالث، مصدر سبق ذكره، ص٣٤٩.

الأوروبية الوسيطة حتى القرن الثالث عشر[1]. وبذلك تكون الكنيسة قد ابتدعت تفسيرًا لحقها في السيطرة، (نظرية الحق الإلهي)[2] ، ومؤداها أن الحكم لله وحده، وإنه يختار لأدائه في الأرض من يشاء، فيصبح حاكمًا بأمره[3]، وحاول القديس (توما الاكويني)[4]، أن يصوغها بشكل يوافق فيه بين مضمونها اللاهوتي، ووظيفتها في

---

(١) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص٦٦٣.

(٢) نظرية تقول أن الملوك يستمدون حق الحكم، بمولدهم ويتوارثونه عن أسلافهم، وفق قانون الله والطبيعة، انظر: رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، مصدر سبق ذكره، ص١٦٩.

(٣) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٢١٠.

(٤) فيلسوف ولاهوتي، اتجه اتجاهًا أرسطيًا صرفًا، ومزجه بتيار مسيحي عاش ما بين (١٢٢٥-١٢٧٤)م، ومن أهم مؤلفاته «المجموعة اللاهوتية وشرح الأحكام»، ويرى (توما الاكويني) أن غاية الاجتماع، ليست في حصول الإنسان على المتعة والشهوة، بل الغاية منه حصول الفرد البشري على كماله الإنساني، ومهمة الدولة تكمن في مساعدته على ذلك، خصوصًا في ما لا تطاله قواه الخاصة من الأمور التي تنتمي إلى عالم المادة. بما في ذلك الحياة الاجتماعية، ومقتضياتها، أما الناحية الروحية الخلقية، فتتكفل بها الكنيسة، ويمكن اعتبار هذا الفصل الذي أقامه توما الاكويني بين الدولة والكنيسة، بذور البذور لما يعرف في العصر الحديث بـ(العلمانية). انظر: علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مصدر سبق ذكره، ص١٤٩، وكذلك انظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مصدر سبق ذكره، ص١٠٦.

مساندة السلطة البابوية[١]، إذ هو يعترف بشرعية الدولة، ويرفض أن يضفي عليها صفة الخطيئة، كأوغسطين، وينظر إلى العالم على أنه يتكون من نظام تصاعدي، أعلى مرتبة فيه، الإله ولكن هذا النظام التصاعدي، يجب أن لا يحتوي فقط النظام الديني فحسب، بل التشريع الذي يستمد وجوده من إرادة البشر، وهكذا تصبح العلاقة بين المدينة الإلهية والمدينة الأرضية، ليست علاقة صراع وتعارض وإنما علاقة استيعاب واحتواء[٢].

وفي مقابل هذا التبرير الذي أوجده رجال الكنيسة للسيطرة، ابتدع أنصار الملوك (نظرية العناية الإلهية)، والتي تبقي على السماء مصدرًا للسلطة، ولكنها تنكر احتكار البابا للقيام على إرادة الله في الأرض، واختلافها عن سابقتها أنها تذهب إلى أن إرادة الله، توجه شؤون الناس، وعقولهم وإرادتهم بشكل غير مباشر إلى أن تصبح السلطة في يد واحد منهم[٣].

وهكذا ظهرت في أوروبا عدة اتجاهات فكرية دينية وسياسية، إلا أن أبرزها اتجاهين أحدهما، يرجح كفة السلطة الدينية على السلطة

---

(١) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، المصدر السابق، ص٢١٠.

(٢) حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، ص١٦٣، نقلًا عن: غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٨، ص٢٠٤.

(٣) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والعلمانية، المصدر السابق، ص٢١٢.

السياسية، والآخر يرجح كفة السلطة السياسية على السلطة الدينية وهما كما يأتي[1]:-

١-الاتجاه أو المذهب الديني الثيوقراطي[2]:

وهو الاتجاه الفكري الذي يؤكد أولوية السلطة الدينية على السلطة المدنية وبوجوب خضوع السلطة المدنية للسلطة الدينية، وانطلاقًا من هذا المبدأ كان على الملوك أن يطلبوا لتثبيتهم في عروشهم من قبل البابوات إضفاء الشرعية عليهم.

٢- الاتجاه أو المذهب القيصري:

وهو نقيض الاتجاه الثيوقراطي، ويذهب إلى أن الملك هو صاحب السلطتين الزمنية الروحية في ذات الوقت، وقد ذهب بعض دعاتها إلى القول بأن سلطة تعيين الأساقفة ليس من صلاحيات الكنيسة وإنما من صلاحيات الملك.

وعلى الرغم من أن الكنيسة قد أقرت بحدود سلطتها، وإنه ينبغي الفصل بينها وبين الدولة، إلا أن ذلك لم يمنع من استمرار المزاحمة والتنازع بينهما في حقول عدة[3]، ونتيجة لذلك، نشأ صراع واضح

---

(١) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٥-١٦.

(٢) وهو النظام السياسي الذي يستند على التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر حيث يتولى السلطة رجال الدين، انظر: رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، مصدر سبق ذكره، ص١٦٧.

(٣) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، المصدر السابق، ص١٢٧.

المعالم بين البابوات في روما من جهة والأباطرة والملوك في الدول الأوروبية من جهة أخرى، وكانت الغلبة في بداية الأمر للبابوات، حيث سيطرت الكنيسة، وأخذت تهيمن على جميع شؤون الحياة، ومن ثم غلبت سلطة الملوك بعد تراجع سلطة الكنيسة، خاصة في حقبة ظهور الثورة الفرنسية (١٧٨٩)[1]، فضلاً عن أسباب أخرى.

وحول التنازع بين السلطتين يقول (برنارد لويس)، «هاتان السلطتان قد تتحدان، وقد تنفصل كل منهما عن الأخرى، قد تنسجمان وقد تتنافران وتتصارعان، وقد تتغلب إحداهما على الأخرى... ولكن هناك سلطتان موجودتان على الدوام: السلطة الروحية والسلطة الزمنية وكل سلطة لها قوانينها، وشرائعها وبنيتها الخاصة ورجالها»[2]، وبالتالي هذا القول يؤكد، ما جاء به السيد المسيح (عليه السلام)، من ضرورة إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وهذا الفصل بين الروحي والزمني، تمحور في ركنين مهمين[3]:-

يتعلق الأول، بالواقع السياسي، ويهدف إلى القضاء على سلطة الكنيسة، ونظامها الثيوقراطي.

---

(١) حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مصدر سبق ذكره، ص٩٠-٩١.

(٢) برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، الطبعة الأولى، دار قرطبة للنشر، (د م)، ١٩٩٣، ص١١.

(٣) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، مصدر سبق ذكره، ص٣٣٤، ٣٧٩.

يتعلق الركن الثاني، بتحرير العقل من التفسيرات والتقيدات اللاهوتية والخرافية، وفسح المجال أمام إبداع العقل البشري وجعل الممارسات العلمية والتجريبية، أساسًا لبناء الفرضيات العلمية الصحيحة.

ويشير أغلب الباحثين، إلى الكنيسة المسيحية الغربية، على إنها المسؤولة بالدرجة الأساس عن نشأة ونجاح عملية العلمنة (الفصل بين السلطة الزمنية والروحية)، وذلك لسببين على الأقل[١]:-

الأول؛ لأنها تعترف وتقر بوجود نصوص عن السيد المسيح، تدعو إلى الفصل، ولكن تم تجاهلها، والثاني بحكم الطغيان والاستبداد، الذي مارسته المؤسسات الدينية المسيحية الغربية، والتي سجلت فيه تأريخ من القتل، والصلب، والحرق للكثير ممن يختلفون معها، بتبريرات دينية، وهو ما سوف نبحثه في المطلب اللاحق.

(١) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٤٧.

المطلب الثاني:
طغيان الكنيسة وبوادر ظهور العلمانية في الفكر السياسي الغربي

نظر الإنسان الأوروبي المتدين في حقبة العصر الروماني والعصور الوسطى إلى الحياة والوجود نظرة روحانية أكثر مما ينبغي، إذ أخذ يعتقد بضرورة أن يسمو الإنسان بالحياة من نطاق المادة إلى عالم الروح، ويراها الطريق الوحيد إلى الحياة الحقيقية الآمنة المستقرة[1]، ولكن صاحب هذه الروحانية نوع من الغلو، إلى حد الانحراف، عند طبقات محدودة من الناس، حيث رافق هذه المرحلة تقييد لحرية الفكر والعقيدة واستغلال للدين وتوظيفه من أجل قمع واضطهاد المخالفين[2].

وقد أطلق المؤرخون على الشطر الأول من القرون الوسطى (من أواخر القرن الخامس، إلى أواخر القرن الحادي عشر) اسم العصور المظلمة، حيث ساد في أوروبا في تلك الحقبة تأثر فكري وحضاري نتيجةً لفرض الكنيسة هيمنتها وطغيانها واستبدادها على جميع شؤون الحياة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية فضلًا

---

(١) عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٧٩.

(٢) نقلاً عن باسل جمعة إبراهيم، العلمانية بين المناهضة والمناصرة في الفكر السياسي العراقي المعاصر، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٥، ص٣٢.

عن الشؤون العلمية[1].

ففي جانب الشؤون السياسية كان للكنيسة شهوة عارمة للتسلط ورغبة شديدة في الاستبداد وأصبحت صاحبة السلطان المطلق على كل شيء، بما فيها روح الفرد وعقله، إذ اعتبرت نفسها تمثل (سلطان الله على الأرض) وبالتالي فرض سلطتها على المجتمع ومؤسساته السياسية المتمثلة في الدولة والإمارات الإقطاعية حينها[2]، ولم تصبح الكنيسة ذات سلطة سياسية فعلية تصارع سلطة الملوك والأباطرة، إلا في عهد البابا الطاغية (غريغوريوس السابع)[3] (١٠٧٣-١٠٨٥)، فقد أعلن أن الكنيسة نظامًا إلهيًا بموجبه يكون للبابا الحق بصفته خليفة الله في الأرض أن يخلع الملوك غير الصالحين[4]، وأخذت الكنيسة تسنن قوانين الحرب والسلطات السياسية وتتبنى مسألة

---

(١) عبد الغني عبود، العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص٣٤.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٥.

(٣) خاض هذا البابا، صراعًا، مريرًا، مع الامبراطور هنري الرابع، فانتصر عليه، وسن عدة قوانين كهنوتية في إطار ما عرف بـ«الإصلاح الغريغوري»، ولقد بيّن هذا البابا إصلاحه، في هذا المجال على فكرة، تمثلت في أن سلطة الملوك مستمدة من الشعب، بينما سلطة البابا مستمدة من الله، وهذا ينتج منه، إن سلطة البابا أسمى وأشرف من سلطة الملك، وأن سلطة هذا الأخير، تفقد شرعيتها إذا مارس الطغيان والاستبداد على الشعب، الذي يحكمه، بموجب عقد قوامه، الحكم بالعدل والعمل لصالح السعادة المادية للرعية جنبًا إلى جنب مع البابا المكلف بتوفير السعادة الروحية، لنفس الرعية، فالحاكم الزمني ليس حاكمًا مطلقًا، بل له شريك أسمى منه، هو البابا، انظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مصدر سبق ذكره، ص١٠٤.

(٤) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٥.

الأولوية للبابا على غيره، وأخذت ترعى أيضًا نظريات سياسية جعلت من الملوك صورًا محاكية للمسيح (عليه السلام)[1].

وفي الجانب الديني، فرضت الكنيسة على الأخذ (بعقيدة التثليث)[2] قهرًا ولعنت مخالفيها، وسفكت دماء من ظفرت به من الموحدين، وأذاقتهم صنوف التعذيب، ونصبت نفسها إلهًا يحلل ويحرم وينسخ ويضيف وليس لأحد حق الاعتراض أو على الأقل حق إبداء الرأي وإلا فالحرمان مصيره و اللعنة عقوبته لأنه كافر (مهرطق)[3][4]، وكان العامل المساعد على إنجاح طغيانها الديني،

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

(٢) يؤمن المسيحيون، بأن السيد المسيح (عليه السلام)، الاقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، (الأب والابن والروح القدس)، انظر: جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دمشق، ٢٠٠٥، ص٤٢٥.

(٣) الهرطقة معناها، (التأويل المنبثق من المكبوت، في داخل الإنسان من دون وعي ديني)، ويعرفها آخر بأنها (التفسير الخاطئ والمخالف للعقيدة المسيحية)، وهناك من يرى بأن الهرطقة، لا تقتصر على المجتمع الديني فحسب، وإنما على المجتمع العلماني أيضًا، حيث أنها عندما، تؤدي في المجتمع الديني إلى الفسوق، وتحطيم الوحدة الدينية، فإنها كذلك في المجتمع العلماني تؤدي إلى تحطيم المعتقدات والأساليب الديمقراطية العامة، وقد تقف ضد الحرية والمساواة الأساسية بين الأفراد، انظر: جاك مارتيان، الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، مراجعة: صالح الشماع، قرياقوس موسيس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢، ص١٣٥، وكذلك انظر: أندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة: رندة بعث، تدقيق: جمال شحيد، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠٥، ص٤٧، وأيضًا انظر: هنري بينا-رويث، ما هي العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٤٠.

(٤) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، المصدر السابق، ص١٢٨.

هو احتكارها للمصادر الدينية، حيث لا أحد يستطيع دخول الملكوت إلا بواسطتها ولا يمكنه الاتصال بالله إلا عن طريقها[١]، فضلًا عن ذلك ادعت الكنيسة لنفسها حقوقًا في مختلف مجالات الحياة ففي الجانب الديني، ادعت بحقوق لا يملكها إلا الله، مثل:- حق الغفران وحق الحرمان وحق التحلية وحق الغفران[٢] يتمثل بـ(صكوك الغفران)، وهي صكوك تقوم الكنيسة ببيعها وكتابة وثائق للمشترين تتعهد الكنيسة فيها بأن تضمن للمشتري غفران ما تقدم من ذنبه وما تأخر وبراءته من كل جرم وخطيئة سابقة ولاحقة، أما حق الحرمان فهو عقوبة دينية تفرضها الكنيسة على الأفراد والشعوب والذين تعرضوا إليها لا حصر لهم ومنهم (فردريك- وهنري الرابع الألماني- وهنري الثاني الإنكليزي)، هذا بالنسبة للحرمان الفردي، وأما الحرمان الجماعي فقد تعرض له البريطانيون عندما حصل خلاف بين الملك يوحنا ملك الإنكليز وبين البابا فتعطلت الكنائس عن الصلاة ومنعت عقود الزواج في الكنائس وغيرها من الأمور حتى عاد يوحنا صاغرًا يقر بخطيئة ويطلب الغفران من البابا، أما

---

(١) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها .

(٢) الغفران في الأصل، هو افتداء المؤمن، ذنبه بالصوم أو بالامتناع، عن بعض المآكل، أو هو العفو الذي تمنحه الكنيسة للمؤمنين للتكفير عن ذنوبهم، ويُذكر أنه سنة (١٥٠٦)م، البابا (جون الثاني)، كان بحاجة إلى المال، لإتمام بناء كنيسة القديس بطرس، ففكر في أن يحصل عليه بواسطة صكوك الغفران، =التي يمنحها للمؤمنين مقابل ما يدفعونه من أموال تصرف لأعمال البناء، انظر: نور الدين حاطوم، تأريخ عصر النهضة الأوربية، دار الفكر، (د.م)، ١٩٦٨، ص١٦٤.

حق التحلية فهو حق خاص يبيح للكنيسة أن تخرج عن تعاليم الدين وتتخلى عن الالتزام متى اقتضت المصلحة[1].

وفي الجانب الاجتماعي أخذت الكنيسة تنظم أمور الزواج بتحويله من أمر جارٍ على أعراف محلية وقبلية إلى رباط ديني مقدس يتحدى المجتمع وتشرف عليه الكنيسة[2].

أما على الجانب الاقتصادي فقد خالفت الكنيسة مقولة السيد المسيح (عليه السلام) «مرور الجمل في ثقب الإبرة أسهل من دخول الغني إلى ملكوت الله»[3]، حيث أخذت الكنيسة تملك مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية وكذلك فرضت ضريبة عشر على ما تنتجه الأراضي الزراعية وعشرًا آخر على المهنيين وأرباب الحرف[4].

أما في الجانب الفكري والعلمي واتهام العلماء بالهرطقة فهو لا حصر له، حيث أنشأت الكنيسة محاكم خاصة بها عرفت (بمحاكم التفتيش)[5] السيئة الصيت والتي استمرت أكثر من أربعة قرون،

---

(١) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره ، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

(٣) الكتاب المقدس، العهد الجديد، مرقص (١٠)، مصدر سبق ذكره، ص٦٧.

(٤) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، المصدر السابق ، ص١٢٨.

(٥) أوجدها البابا (إنوسانت الثالث)، في العام، (١١٩٩)م، وأصبحت فاعلة ومنظمة، على شكل محكمة كنيسة حقيقية في العام (١٢٢٩)م، ووجد نوعان بارزان من محاكم التفتيش وإحداها، محاكم التفتيش الإسبانية التي أنشئت سنة (١٤٨٠م، =

وعدّت من أسوأ صفحات تأريخ أوروبا والكنيسة المسيحية وشملت الاضطهاد والقتل للعديد من المفكرين والعلماء أمثال (كوبر نيكوس)، و(غاليلو) و(جيورد انو برونو) وغيرهم[1]، وكذلك اتباع الديانات الأخرى في مقدمتهم، المسلمون في الأندلس[2]، وعلاوة على ذلك، قيامها بحرق ومصادرة مجموعة من الكتب لعل من أبرزها كتب، ديكارت وسبينوزا ودانتي وغيرهم كثير[3].

وهناك مجموعة من الأسباب التي أدت إلى تباعد الكنيسة المسيحية عن العلم من جهة والدولة من جهة أخرى، وأهم هذه

= لتتبع المسلمين واليهود الذين بقوا في إسبانيا، والنوع الثاني من محاكم التفتيش، تلك التي أنشأتها الكنيسة الرومانية في روما سنة (١٥٤٢)م، وتتميز محاكم التفتيش الرومانية، بأنها أقل قسوة من محاكم التفتيش الإسبانية، إذ أنها لم تتبع طريقة حرق الأحياء، على الأقل. وبشكل عام هذه المحاكم لها سلطة إنزال العقوبات الجسدية (كالتعذيب في الاستجواب، والجلد، والسجن، والحرق، ومختلف أنواع القصاص)، ولها أيضًا سلطة إنزال العقوبات المعنوية، مثل (التنكر للمعتقد، والتحول القسري إلى دين معين، والنقد الذاتي العلني وغيرها)، انظر: هنري بينا-رويث، ما هي =العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٣٩-٤٠، وانظر كذلك: سعد زغلول عبد ربه، دراسات في التأريخ الأوروبي الحديث، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٣، ص٤٤-٤٥.

(١) عباس الأسدي، في الغرب أزمة قيم، مجلة صوت الإسلام، السنة/١، العدد/١، تصدر عن مؤسسة الإمام علي (عليه السلام)، طهران، ١٩٩٩، ص١٨٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٨٣-١٨٤.

(٣) هنري بينا-رويث، ماهي العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٤٠.

الأسباب ما يأتي[1]:

حملت الكنيسة الدين أكثر مما ينبغي من جفوة للعلم، فإن سلطانها الغاشم على الدين وتأويلها له، واحتكارها تفسيره، أدى إلى ربط ما بين الدين ورجال الدين في أذهان العامة، فلما اكتشفوا ما عليه رجال الدين من فساد، انهار ما في نفوسهم من توقير للدين، والعلم الكنسي.

أما العلماء والمفكرين، فلم يجدوا في تعاليم المسيحية (بعد أن خضعت لتفسيرات الاكليروس)، ما يتفق وتفكيرهم العلمي، فهجروها وكانت ظاهرة الإلحاد أكثر شيوعًا بينهم منها بين العامة.

المسيحية قامت على المعجزة، فلم يخاطب السيد المسيح (عليه السلام)، الناس عن طريق العقل الإنساني، وإنما اتجه إليهم بالمعجزة، دون المنطق والبرهان العقلي، ولم يكن العقل الإنساني قد بلغ درجة من النضج ليستطيع أن يدرك بها حقيقة الوجود العليا، فأثار عواطف الناس دون عقولهم ورسم لهم طريق المحبة والمغفرة والرحمة دون تشريع يقيم قواعدها فاقترن الإيمان بالغيبيات.

عند سيطرة الكنيسة على مقاليد الحكم في روما، أخذت نفس التنظيم الامبراطوري، وجعلته مثالًا لتنظيمها، ومزجت بين الدين والدولة، ولهذا عندما قامت الثورة على السلطان الكنسي لم تكن على الكنيسة فحسب،

---

(١) حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢٨٠-٢٨١.

وإنما كانت ثورة على المسيحية وعلى الأخلاق الدينية[1]، وبدأ التمرد على الكنيسة وفكرها ومعتقداتها، وأصبحت هناك حاجة إلى ضرورة للتوفيق بين متطلبات الإيمان من جهة، ومتطلبات العقل الإنساني من جهة أخرى، وأخذت الكنيسة ورجالها تلمس بأن، (العقيدة لا تستطيع أن تحيا مدعمة وقوية بغير علم ومعرفة)[2].

ونتيجةً للطغيان الكنسي الكاثوليكي، نشأت حركة دينية حضارية، عرفت بالحركة (البروتستانتية)[3]، والتي نشأت بدورها عن حركة الإصلاح الديني، التي أسسها مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م)، وتنطوي البروتستانتية على أفكار تحررية في الأمور الدنيوية والدينية[4]، ويطلق عليها أيضًا بمذهب (المحتجين أتباع مارتن لوثر)، الذي انشق

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٨١.

(٢) عبد الغني عبود، العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

(٣) وهو الضرب الثالث من المسيحية، بعد الأرثوذكسية والكاثوليكية، نشأ في فترة حركة الإصلاح الديني في أوروبا، وتتميز البروتستانتية عن سابقاتها، بما يلي:-

أ-عدم اعترافها بالمذهب الكاثوليكي.

ب-رفضها القديسين والملائكة والفداء عند الأرثوذكسيين والكاثوليك.

جـ-لا يتعبدون سوى للثالوث الإلهي.

د-البروتستانتية تقول بوجود رابط مباشر بين الله والإنسان، وإن النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة، انظر في ذلك: عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٤.

(٤) جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، مصدر سبق ذكره، ص٤٠٧.

عن الكنيسة الكاثوليكية وعلق احتجاجه، المشهور على بابها، وأعلن أن المسيحي لا يخضع إلا للإنجيل وحده. ولا يعترف بسلطان لغير الكتاب المقدس، كما رفض الصلاة باللغة اللاتينية غير المفهومة، وأنكر لزوم الرهبنة، ومنع اتخاذ الصور والتماثيل في الكنائس والسجود لها[١]، وقال (مارتن لوثر) في هذا الصدد «المهم النية وروح العمل، ودوافعه النبيلة، والأفعال الشكلية تؤدي إلى نفاق»، كما قال: «إن كل مسيحي حر في تفسير النص، فلماذا تحتكر التفسير الكنيسة»[٢].

وكان من نتيجة الاختلاف الحاصل في فهم الدين، بين البروتستانت والكاثوليك، وقعت صراعات وحروب دامية بينهما، واكتسحت البروتستانتية، بعض المناطق في أوروبا، كما رسخت الكاثوليكية، أقدامها في مناطق أخرى، وقد عاشت أوروبا هذا الصراع طيلة ثلاث قرون امتدت من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر[٣].

ويؤكد العديد من الباحثين على أن حركة الإصلاح الديني في الغرب هي التي أدت إلى ما تم في أوروبا من تغيرات سياسية ودينية واجتماعية واقتصادية، وحتى على مستوى الثقافة[٤]، ولعل من أهم المبادئ التي رسختها حركة الإصلاح الديني هي، ضرورة الفصل بين

---

(١) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٣٥٠.

(٢) حسن حنفي، اللاهوت الحديث والكلام الجديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة/٨، العدد/٢٦، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص٧٦.

(٣) عبد الغني عبود، العقيدة الإسلامية والأيديولوجيات المعاصرة، المصدر السابق، ص٤٠.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٤٠..

الشؤون الدنيوية والسياسية وبين الكنيسة، خاصة بعدما ادعت الأخيرة بأمور لم تكن لها أصلاً[1]، وهذا التقسيم، أو التمييز بين الشؤون الدنيوية والدينية الكنسية، هو الذي أخذ اسم العلمانية فيما بعد.

وظل هذا المفهوم للعلمانية، بأنها لا تعدو، مجرد الفصل بين سلطتي الدولة والكنيسة، معمولاً به في أوروبا، منذ أواخر القرن السادس عشر، واستمرت طيلة القرنين التاليين، وهذه الحقبة تمثل العلمانية في مرحلتها المعتدلة[2]، وتعني عزل الدين والكنيسة عن شؤون المجتمع وسياسته، والسعي لتصفية اللاهوت المسيحي الكاثوليكي وتنقيته مما هو غير عقلاني، من مثل، (أسرار عقيدة التثليث)، والطبيعة الإلهية للمسيح (عليه السلام) وغيرها[3]. وهي تعترف بوجود الله، كأصل للعالم، ولكنها تنكر الإعجاز، والوحي، وتدخل الله في العالم[4]، ويُرجع بعضهم لها بعض المكتسبات

---

(١) هناك، رأي يقول: أن الكنيسة فشلت في دورها في الحياة، بسبب ادعاءها بأمور لم تكن من ضمن صلاحياتها، في ذلك انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، الطبعة التاسعة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٣، ص١١٩، وكذلك انظر: محمد فرج، الإسلام في معترك الصراع الفكري الحديث، الطبعة الأولى، دار النذير للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٢، ص١٠٥.

(٢) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٦.

(٣) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٢-١٣.

(٤) وسام الخطاوي، العلمانية بين الأصالة والتبعية، في سيد جلال الدين ميراقائي، خصائص الإسلام العامة، مصدر سبق ذكره، ص٦٢١.

الإيجابية، مثل تشكيل المجتمع المدني، والمساواة بين كافة المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو المذهبية[1]،فضلًا عن أنها ساهمت بشكل كبير في إنهاء الصراع بين الدين والسياسة، لتبقى المؤسسة الدينية ورجالها قائمين على أمور الدين، ولتبقى في المقابل الدولة ورجالها قائمين على أمور الدنيا، وجوهر اعتدالها يكمن في بقاء الدين كما هو من دون إنكار أو إلغاء، وبقاء الدولة إلى جنبه، دون إيمان أو كفر[2]، ومن أبرز مفكريها هم:-

(توماس هوبز)[3]، و(جون لوك)[4].

---

(١) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص٤٣-٤٤.

(٢) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٤.

(٣) مفكر إنكليزي، ولد في جنوب إنكلترا، سنة (١٥٨٨)، وتوفي سنة (١٦٧٩)، ويعتقد أن ما يحكم الإنسان هو نقاء القلب والإيمان بالمسيح، وليست الشريعة السماوية غير مجرد تحديد للخير الذي ينبغي قوله، ولا يعد هذه الشريعة بمثابة قوة بذاتها، قادرة على تغيير سلوك الإنسان، ويؤكد على أن البابا، (أو أي هيأة دينية) لا يحق له أن يخلع الأمير، أو يحكم عليه، أو يؤلب الرعايا ضده، انظر: بيير فرانسوا مورو، هوبس، (فلسفة، علم، دين)، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٣، ص ص١٠٦، ١١٦.

(٤) مفكر إنكليزي، ولد (١٦٣٢)، توفي عام (١٧٠٤)، يعد من رواد عصر الاستنارة والفكر في إنكلترا وفرنسا، وله عدة مؤلفات من أهمها، (رسالة في التسامح)، (١٦٨٩)، والذي دافع فيها عن الحرية الشخصية من الناحية الدينية، في أن يكون لكل فرد الحرية في الرأي والعقيدة والاعتقاد، انظر: منى حمدي حكمت، حقوق الإنسان عند مفكري العقد الاجتماعي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٢، ص٩١.

و(سبينوزا)[1]، و(ديفيد هيوم)[2]، و(جان جاك روسو)[3]، ويذهب هؤلاء المفكرين إلى القول، بأن الدولة هي المصدر الأوحد للقانون، والأخلاق والدين[4]، وهم لم ينادوا، بإلغاء الدين، وإبعاده، نهائيًا عن الحياة، بل نادوا بإبعاد الكنيسة عن السياسة وشؤون الحكم.

فـ(توماس هوبز) مثلاً، كان ينفي وجود سيادة مطلقة للكنيسة، ويطالب بالخضوع التام، لسيادة الدولة، أما (ديفيد هيوم)، كانت لديه الرغبة في الإبقاء على الكنيسة، كحاجة نفسية، دون السماح لها، بالتدخل في شؤون الدولة، فقد كانت أهمية خاصية هذه المرحلة،

---

(١) (باروخ سبينوزا)، (١٦٤٣-١٩٧٧)، فيلسوف هولندي، يهودي الديانة، تم طرده، من الجماعة اليهودية، وحرمانه من حقوقه الدينية، نتيجةً لآرائه المستقلة، وله عدة مؤلفات، من أهمها: (رسالة في اللاهوت والسياسة، والخلاص)، انظر: المصدر السابق نفسه، ص٧٩.

(٢) فيلسوف إنكليزي، ولد عام (١٧١١)، وتوفي في عام (١٧٧٦)، يعتقد أن الدين إيمان فقط، وليس علمًا، وإنما هو إحساس، بوجود قوي فوق الإنسان لا أكثر، انظر: عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٧.

(٣) مفكر سويسري، ولد في جنيف عام (١٧١٢)، وتوفي عام (١٧٧٨)، عدّه بعضهم أفضل كاتب من كتاب (العقد الاجتماعي)، ويرى من أجل احترام شروط ذلك العقد، تقديم ضمانة حقيقية للمواطنين، الذين يعيشون مع بعض، وذلك من خلال إلزام كل مواطن بالإيمان بعقائد الدين الإيجابية، وترك عقائد الدين السلبية، ومنها التعصب، انظر: منى حمدي حكمت، حقوق الإنسان عند مفكري العقد الاجتماعي، المصدر السابق، ص١٢٨.

(٤) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره ص١٦.

والتي أطلق عليها، مرحلة العلمانية المعتدلة، هي استبعاد الدين عن التحكم بسلطات البلاد[1].

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر، أخذت العلمانية تنحى منحى آخر، فبعد أن كانت طيلة الثلاثة قرون السابقة، حركة تهدف إلى مجرد فصل بين الكنيسة والدولة المدنية، أخذت تصبح، ثورة على الدين كله بشكل عام، ودعوة صريحة، تنادي بعدم حاجة الإنسان إلى وجود إله[2]، ومن أبرز مفكري هذه العلمانية المتطرفة، (سان سيمون)[3]، و(فيرباخ)[4]،

(١) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، الطبعة الأولى، دار علاء الدين للنشر، دمشق، ٢٠٠٣، ص٨٣.

(٢) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص١٧.

(٣) ولد في تشرين الأول من عام (١٧٦٠)، في مدينة باريس، من عائلة نبيلة الأصل، لكنها فقيرة، نشر أهم مؤلفاته عام ١٨٠٢، عنوانه «رسائل من قاطن في جنيف إلى مواطنيه» وهو من أبرز مفكري الفلسفة الوضعية، حيث أعطى (سيمون)، للعلم، قيمة مطلقة، ونتيجةً للمذهب الوضعي الذي يتبناه، تم استبعاد الحقائق الروحية، والغيبية، لذلك طالب بضرورة إعادة تنظيم المجتمع المتدهور بسلطة قوامها العلم لا الكنيسة، توفي في ١٩ أيار من عام ١٨٢٥، في باريس، انظر: بيار انسار، سان سيمون، ترجمة: إبراهيم العريس، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سلسلة إعلام الفكر العالمي، بيروت، (د ت)، ص٥-٦. وانظر كذلك: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٥٣.

(٤) فيلسوف الماني ولد عام (١٨٠٤)، وضع الأساس النظري لتجريد المسيحية من جميع صلاحياتها، وإخراجها من جميع مجالات الحياة السياسية والتعليمية والتشريعية والتوجيهية، وعدّها شيئًا ضارًا على الإنسان، وعليه أن يتخلص منها،=

و(كارل ماركس)[١] .

وكان لفقد الدين في عصر التنوير ثلاثة أبعاد متمايزة بوضوح:- بُعد معرفي موجه ضد الأفكار السائدة، الميتافيزيقية، (فوق الطبيعة) وبُعد عملي سياسي وموجه ضد المؤسسات الكنسية، وبُعد ذاتي، تعبيري- أخلاقي، موجه ضد فكرة الله نفسها[٢].

إن فهم العلمانية، وتلمس أسباب نجاحها، وفهم آليات عملها وتطبيقها في الغرب، لا يستقيم، إلا في إطار نظرة شمولية إلى التأريخ الأوروبي، منذ القرن السادس عشر تقريبًا، وحتى نهاية القرن التاسع عشر، بما حفلت به هذه الحقبة التأريخية من تحولات

= ودعا إلى دين إنساني يخلو من الله ويركز فيه الإنسان على العلاقات الشخصية المتبادلة بين الناس، ويرى «أن محور الدين ليس الله، بل الإنسان، وإن الدين من ابتكار الإنسان، ونحن لا نجد شيئًا كهذا عند الحيوانات، والصفات المميزة للطبيعة الإنسانية هي، العقل والإرادة والمحبة، هذه الصفات في كمالها، هي الحقيقة القصوى، وما الله سوى وهم خلقه الإنسان لنفسه، عندما سلط طبيعته على العالم الخارجي، توفي عام (١٨٧٢)، محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٥٤-١٥٥، وكذلك انظر: وسام خطاوي، العلمانية بين الأصالة والتبعية، مصدر سبق ذكره، ص٦٢٣-٦٢٤.

(١) فيلسوف ومفكر ألماني، ولد عام ١٨١٨، وتوفي عام (١٨٨٣)، تنسب إليه النظرية الماركسية والتي دائمًا ما نظرت إلى الأديان والكنائس وجميع المنظمات الدينية، كأدوات بيد الرجعية البرجوازية، للدفاع عن الاستغلال ولتسميم أفكار الطبقة العاملة، انظر: لينين، نصوص حول الموقف من الدين، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.

(٢) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الثالث، مصدر سبق ذكره، ص٤٦.

وأحداث وثورات وأبرزها، الثورة الفرنسية، (١٧٨٩)، التي هيأت الشروط الموضوعية لنجاح العلمانية[١].

لذلك يمكن تحديد أسباب نشوء العلمانية في الغرب بما يأتي:-

كان لاضطهاد الأقليات الدينية مظهرًا لصراع طويل ونزاع مرير بين الكنيسة الكاثوليكية والتي كانت أكثر اتباعًا ومركزية وبين البروتستانتية، والتي لم تكن عقيدة جامعة لكل مسيحي أوروبي، الأمر الذي أدى إلى نشوب حربٍ اشتعلت في كافة المناطق الأوروبية تقريبًا، لتشكل فيما بعد عاملًا للمناداة بفصل الدين عن الحياة السياسية، وتعزز هذا الفصل، بالدور الذي لعبه اليهود، والذين كانوا يمثلون أقلية في الأقطار الأوروبية، فسعوا أولًا إلى تأييد العلماء المضطهدين من قبل الكنيسة، ومن ثم تحالفت مع البروتستانت ضد العدو المشترك الكاثوليك، ونتيجة لذلك سعى اليهود إلى محاربة المسيحية الكاثوليكية وفصلها عن الحالة السياسية من خلال المناداة بشعار «اسمحوا لكل الأديان أن تعيش في وطن واحد»[٢].

ظهور الطبقة البرجوازية التي خاضت صراعًا مع السلطات الإقطاعية وسلطات الكنيسة، ونتيجة لهذا الصراع استطاع البرجوازيون من الانتصار على سلطات الكنيسة وتدمير الإقطاع، وصورة هذه البرجوازية تبدو واضحة في البيان الشيوعي الذي

(١) إبراهيم ابراشي، الأصولية والعلمانية، مصدر سبق ذكره، شبكة الإنترنيت.

(٢) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٥٤.

كتبه، (كارل ماركس) و(فريدريك انجلس)، أواخر سنة (١٨٤٧)، حيث جاء فيه:- «البرجوازية، حيث ظفرت بالسلطة ودمرت كل العلاقات الإقطاعية من كل لون، التي كانت تربط الإنسان بسادته الطبيعيين، ولم تبق على أية رابطة بين الإنسان وللإنسان، سوى رابطة المصلحة البحتة»[١].

ظهور حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، حيث العلمانية أخذت تبرز من خلال تنمية النزعة الإنسانية في حقبة عصر النهضة[٢].

طبيعة الديانة المسيحية ومبادئها الأساسية التي تقوم على الفصل بين الدين والدولة أو بالأحرى، بين الكنيسة والدولة، ونظم الحياة المختلفة استنادًا إلى مقولة السيد المسيح "أعطوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر".

الصراع الذي نشأ بين الكنيسة والكشوف العامية في جوانب الحياة المختلفة، فعلى الرغم من أن الديانة المسيحية ديانة روحية صرفة، إلا أن المؤسسة الكنسية تبنت بعض النظريات العلمية القديمة في بعض العلوم ثم بمرور الزمن جعلتها جزءًا من الدين

---

(١) مهند صلاحات، العلمانية بين ظروف النشأة والتطبيق في الحياة، مجلة العلوم الاجتماعية، شبكة الإنترنيت. http//:www.swmsa.com

(٢) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٤.

يُحكم على كل من يخالفها بالردة والمروق والهرطقة[1].

ظهور نظرية التطور للباحث الإنكليزي، "تشارلز داروين"، في كتابه "أصل الأنواع" والذي ركز فيه على قانون الانتقاء الطبيعي وبقاء الأنسب تلك النظرية التي أحدثت ضجة في الأوساط العلمية الأوروبية، وأدت إلى زعزعة العقيدة الدينية ونشر الإلحاد في أوروبا[2].

النتائج الإيجابية التي تمخضت بعد غياب دور الكنيسة وسلطتها المجتمعية، والتي تمثلت في تحرير الفكر الديني من الرقابة والإشراف البابوي وتدعيم فرص بناء سلطة سياسية مركزية ثابتة ومستقرة[3].

حين أطيح بالكنيسة، تدريجيًا كسلطة عليا، واجهت المجتمعات السياسية في أوروبا، فراغًا فكريًا في هذه الناحية الهامة، ولذلك تقدم الفكر العلماني لملء هذا الفراغ، وفقًا لنظرته للكون والحياة والإنسان[4].

---

(١) محمد سعيد الأمجد، العلمانية، التشكل والامتداد، مصدر سبق ذكره، ص٩.

(٢) حمود بن أحمد الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، مصدر سبق ذكره، شبكة الانترنيت.

(٣) سمير أمين، برهان غليون، حوار الدولة والدين، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦، ص١١٨.

(٤) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٨٣-٨٤.

ويشير بعضهم إلى أن أول قرار صدر لأول دولة علمانية في أوروبا، (فرنسا)، حيث عدّ اليهود المقيمين في الأراضي الفرنسية بموجبه مواطنين لهم نفس الحقوق والواجبات، وذلك عام (١٧٧١)[1].

ولم تقتصر العلمانية على أوروبا الغرب فقط، بل أخذت تنتشر في أنحاء أخرى، حيث ظهرت فكرتها في الهند وحصلت هذه الفكرة على دعم كبير من الهندوسيين[2]، أما اليابان فقد صنفت ضمن الدول العلمانية البارزة كونها تصنف في عداد الدول الأكثر انفتاحًا على التعايش بين الأديان التقليدية والفرق الدينية الجديدة وضمن الدستور الياباني في العام ١٩٤٦م والذي بدأ تطبيقه عام ١٩٤٧م، حرية جميع الأديان والفرق الدينية والتي يقدر عددها بالمئات[3]، أما في تركيا فقد بدأ تطبيق العلمانية في عام ١٩٢٤م، عندما قام مصطفى كمال أتاتورك بعزل الشريعة الإسلامية عن الحكم والسياسة والتعليم والأخذ بالقوانين الغربية بدل القوانين الإسلامية[4].

---

(١) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٨٢.

(٢) محمد سعيد الأمجد، العلمانية، التشكل والامتداد، المصدر السابق، ص٨.

(٣) مسعود ظاهر، مفارقة اليابان، امبراطور إله، ودولة علمانية، مجلة العربي، العدد/٥٥٨، الكويت، أيار ٢٠٠٥، ص٢٦-٢٧.

(٤) أحمد نوري النعيمي، تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني، مجلة دراسات دولية، العدد/٦٧، بغداد، ٢٠٠٥، ص٧٨.

ويتبين مما سبق أن لظهور العلمانية في الغرب مبرراتها الدينية والفكرية والتأريخية وهي مبررات خاصة بالعالم الغربي ولا تنطبق هذه المبررات بالضرورة على باقي دول العالم الأخرى والشرقية منها بشكل خاص، وأن المسيحية نفسها تحتوي من النصوص ما يؤيد فكرة العلمانية، لكن عدم وجود تلك المبررات في العالم العربي والإسلامي لم يمنع من انتقال العلمانية له، وإذ كان الدين في العالم الغربي قد خسر المعركة لصالح العلمنة، فإن النزاع بين الدين والعلمنة لم ينتهِ بعد في العالم الإسلامي بل هناك وجهات نظر متباينة حولها في الفكر السياسي الإسلامي، وهذا ما سوف نبحثه في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

الفصل الثاني:
العلمانية والفكر السياسي الإسلامي

إن طبيعة العلاقة بين الإسلام والعلمانية، لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة العلاقة بين الدين والسياسة، أو بمعنى أدق، العلاقة بين الدين والدولة[1]، في الفكر السياسي الإسلامي، كون علاقة الدين بالدولة في النظرة الإسلامية هي مفتاح البحث في موضوع العلاقة بين الدين والسياسة، والتي كانت من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ولا زالت تشغله إلى الآن[2]، وتحولت هذه القضية إلى جدال محتدم يرتكز على فرضيات عديدة، أهمها فرضيتين أساسيتين[3]:-

الفرضية الأولى :-

ترى وجوب التلازم بين الدين والسياسة، وترفض الفصل بينهما،

---

(١) برهان غليون، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٠١.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص٦٧.

(٣) عبد الإله بلقزيز، مفارقات الجدل في إشكالية الدين والسياسة، في مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية والديمقراطية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ص١٤١-١٤٢.

وهذه الفرضية تنطلق من نموذج تأريخي، على غرار الدولة الإسلامية في العهد النبوي، والخلافة الراشدة، ويستند على هذه الفرضية غالبية التيار السياسي الإسلامي.

الفرضية الثانية :-

ترى ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، وعلمنة المؤسسات السياسية في الدول العربية والإسلامية الحديثة، لكونها قائمة على نفس النسق الغربي، وساعد على انتقال وانتشار هذه الفرضية جملة عوامل داخلية وخارجية، سوف نتعرض لها لاحقًا.

واستنادًا لما سبق، سوف يتضمن هذا الفصل مبحثين، يناقش الأول طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي، ونحاول من خلاله معرفة طبيعة العلاقة، هل هي علاقة تواصل وتلاحم بحيث لا يمكن أن تستغني إحداهما عن الأخرى، أم هي علاقة تضاد وتصادم، ولا بد من الفصل بينهما، وهذا ما سيتكفل به المطلب الأول، أما المطلب الثاني فأنه سوف يُعنى بمتابعة بوادر ظهور العلمانية، (بمعنى الفصل بين الدين والسياسة)، في الفكر السياسي الإسلامي، أما المبحث الثاني فسوف يخصص لدراسة العوامل التي أدت إلى انتقال العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي، وذلك في مطلبين، الأول منها، يُعنى بالعوامل الداخلية لانتقال العلمانية، وثانيهما يركز على العوامل الخارجية لانتقال العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي.

المبحث الأول:

العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي، وبوادر ظهور العلمانية

إن علاقة الدين بالسياسة بشكل عام، ليست بالعلاقة الرياضية التي يمكن تحويلها إلى نتائج حسابية مغلقة ومضبوطة، بل هي علاقة قابلة للتفجير والتشظي، بصورٍ وأشكالٍ، لا يمكن حصرها، فضلاً عن إن مستوياتها المتناقضة قابلة للاستثمار من قبل أطراف القوى السياسية للدين، والعكس صحيح، وواقع التأريخ فيه من الأدلة، ما يثبت ذلك، سواءً في الغرب أو في الشرق[1].

ويمكن القول أن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي، على وجه الخصوص، أصبحت من أهم القضايا المطروحة، على الساحة الفكرية والسياسية، والتي تمثلت في الحوار الدائر بين الإسلاميين الذين يرفعون شعار (الإسلام هو الحل)، أو شعار (الإسلام دين ودولة)، ويدعون إلى تغيير نمط الدولة القائمة، لتأسيس الدولة الإسلامية، مستندين إلى عدد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وبعض الوقائع التأريخية التي جرت في عهد

(١) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، الطبعة الاولى، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠٠٣، ص٣٠.

النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، وخلفائه الراشدين، وبين المثقفين والمفكرين العلمانيين الذين يدعون إلى ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، والأخذ بالعلمانية، كمشروع إصلاحي إسلامي يتبنى شعار، (علمانية الإسلام)[1]، والملفت للنظر في الحوار الفكري الدائر بين الاتجاهين، هو اعتماد كلا الطرفين، على القرآن الكريم، والسنة النبوية، لكن كلٌّ، ينظر لها بمنظار يختلف عن الآخر.

ولأجل بيان وجهتي النظر المختلفتين، سنعمد إلى تناول هذا المبحث ضمن مطلبين يهتم الأول، بتوضيح العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي، ومتابعة البوادر الأولى لظهور العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي في المطلب الثاني.

---

(١) السيد يسين، قضايا المعاصرة والخلافة، (حوار علماني إسلامي)، الطبعة الأولى، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٩، ص٥.

المطلب الأول: العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي

تبدو علاقة الدين بالسياسة، علاقة قديمة قدم الدين نفسه، كون جميع الديانات السماوية، ومنها الإسلام جاءت لإقامة كيان اجتماعي، يؤمن بوحدانية الله تعالى، ويصدق دعوات أنبياء الله ورسله (عليهم السلام)[1]، وبلا شك إذا كان كل ما هو فردي، عندما يتحول إلى كيان اجتماعي، يصبح سياسيًا، فالدين نفسه، حين يصبح شأنًا للجماعة يتحول بالضرورة إلى سياسة[2]، لذلك يقال إن لكل حضارة دين[3]، يحدد أهدافها ويوجه أنشطة أهلها اليومية، وأعمالهم وأحداثهم التأريخية[4]، وتصبح علاقة الديني بالمدني (السياسي)، ليست

---

(١) وليد سالم محمد، المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.

(٢) فهمي جدعان، المحنة، (بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، الطبعة الأولى، دار الشروق، عمان، ١٩٨٩، ص٢٩٤.

(٣) نقصد بالدين هنا، مجموعة العقائد المفسرة للكون وللحياة ولوجود الإنسان وأهدافه، انظر: فاروق الدسوقي، استخلاف الإنسان في الأرض، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦، ص٥.

(٤) المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

علاقة على درجة من البساطة حتى نفكر في إلغاء أحد أطرافها[1]، أو نفصل بينهما، وهذه العلاقة موضوع بحث وتأمل طويلين، وما كتب عنها لا يحصى، إلا أنه مهما كان الاختلاف حولها فأن ما لا جدل فيه، إن الديني بُعد أساسي من أبعاد الثقافة[2]، وطبيعة هذه العلاقة تختلف من دين لآخر ومن ثقافة لأخرى.

وقد اتجهت الأديان والفلسفات التي سبقت الإسلام إلى الاهتمام بالجانب الروحي العقيدي[3]، ولم تهتم إلى حدٍ بعيد عناية كافية بالأمور الدنيوية، وإذا ما عُنيت بها، فكانت عناية محدودة، وحتى عند العناية بها، تكون التشريعات الدنيوية الصادرة، أشبه بنصائح غير ملزمة في الغالب[4]، أما في الدين الإسلامي، فإن الأمر يختلف

(١) إلغاء العامل الديني غير ممكن، فضلًا عن أنه غير مطلوب، فلا المجتمعات المسيحية، ولا حتى الشيوعية نجحت في إلغاء البعد الروحي للإنسان، انظر: الطاهر لبيب، الدين الإسلامي هو دين علماني بمعنى من المعاني، في رضا الملولي، في الحداثة والتقدم، (حوارات فكرية)، نقوش عربية للنشر، تونس، ١٩٩٣، ص١٠٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) العقيدة الدينية: يؤمن معتقدها بأفكار وآراء وتصورات معينة، تتصل بالله وملائكته وكتبه ورسله، إيمانًا قطعيًا لا يقبل الشك والجدل، انظر: عبد الغني عبود، العقيدة الإسلامية والأيديولوجيات المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص١٧-١٨.

(٤) عقيد خالد، الإسلام والديمقراطية، الواقع والطموح، مجلة دراسات عراقية، السنة/ ٢، العدد/ ٤، بغداد، ٢٠٠٦، ص١٣٣.

إلى حد كبير، فالإسلام خلاف المسيحية، نظام شمولي، يجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، وليست ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها تشريع، أو على الأقل توجيه[1].

وإذا كان العرب قبل الإسلام لم يوفقوا لبلوغ الدولة العربية الموحدة، لغياب وحدة العقيدة بينهم، فأن ذلك تحقق على يد النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، حيث قامت لأول مرة دولة واحدة، حلت فيها رابطة العقيدة محل رابطة الدم، وصارت السيادة للإسلام، والكلمة العليا لشرعه، شملت كل بلاد شبه الجزيرة العربية، ثم تجاوزتها من بعد ذلك إلى البلاد المجاورة[2]، ولا يساور تأريخ الإسلام شك في أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، قد أقام، تزامنًا مع تبليغ الوحي الإلهي، نظامًا سياسيًا، فاستبدل بعد مضي ثلاث عشر سنة من تلقيه أول خطاب إلهي (يثرب)، باسم (المدينة)[3]، وكان مسجده الشريف، الذي وضع أساسه فور وصوله

(١) طارق البشري، (تعقيب) في مجموعة باحثين، القومية العربية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٣٩١.

(٢) محمد ضيف الله بطاينة، الدولة في النظم الإسلامية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد/٢٠، المجلد/ ٥، تصدر عن جامعة الكويت، الكويت، خريف، ١٩٨٥، ص٧٣.

(٣) محمد خاتمي، الدين والفكر في شراك الاستبداد، (جولة في الفكر السياسي للمسلمين)، ترجمة ماجد الغرباوي، الطبعة الأولى، دار الفكر للنشر، دمشق، ٢٠٠١، ص١٣.

إلى المدينة، هو مركز دولته، ومقر حكومته، ففيه يتلقى الوحي، ويبلغه للناس، ويقيم الصلوات، ويقضي ويحكم في المنازعات، ومنه كان يرسل رسله وسفراءه، ومبعوثيه، وحاملي كتبه ورسائله إلى الأباطرة والملوك والأمراء المعاصرين له، يدعوهم فيها إلى الإسلام[1].

وقد مثلت الهجرة الشريفة للنبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، من مكة إلى المدينة، انتقالة للدعوة من الحيز الديني الروحاني الصرف إلى حيز سياسي، لا يفارق الدين بل يعتمد عليه. وهكذا بدت معالم أولى لتشكيل جماعة دينية سياسية للمسلمين، بعد أن كانوا قبل الهجرة، جماعة مؤمنين فحسب[2]، إلا أن الجماعة السياسية للمسلمين في يثرب، لم تقتصر على المسلمين حصرًا، بل شملت غير المسلمين أيضًا، من يهود ونصارى، والتي أبرم معها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، عقدًا سياسيًا، سمي (بصحيفة المدينة)[3]، وكانت بمثابة الدستور الأول[4]، للدولة العربية الإسلامية

---

(١) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.

(٢) عبد الاله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي، (النبوة والسياسة)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص٤٠.

(٣) لقد سمى المؤرخون هذا الدستور مرة بـ الصحيفة، ومرة بـ الكتاب، لأنه تحدث في مواده عن هذه الرعية السياسية، باسم «أهل هذه الصحيفة»، وحينًا باسم «أهل هذا الكتاب»، انظر: محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص٤٣.

(٤) على الرغم من أنه لم يصل إلى درجة الدستور بالمعنى الحديث للكلمة، لكنه كان =

التي أقامها، الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، في المدينة والتي تحدثت عن القبائل التي كونت رعية الدولة، دون تمييز من الناحية السياسية خاصة[1]، ومثلت أيضًا تحول جوهري للمسلمين من الاجتماع الديني إلى الاجتماع السياسي[2]، وإذا كانت (الدعوة)، قد سبقت (الدولة) في حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فأن ذلك لا يعني أن الدولة لم تكن حاجة أساسية في هذا الدين، وإنما جاءت كوسيلة مساعدة ومكملة لحماية الدعوة، لذلك فأن هذه الدعوة لم يتأتى لها أن تنتشر في جزءٍ كبير من الأرض، وتنتشر في كل مكان، لولا أن كانت هناك دولة تسندها[3]، فقد عاشت الدعوة في مكة المكرمة ثلاثة عشر سنة من دون دولة، فلم يؤمن بها غير قلة في

= عملاً ملفتًا ومتقدمًا، بالنسبة للعصر الذي تم فيه إذ أنه لم يضع على أساس المعتقدات الدينية، بل أنه ضم الجميع المؤمنين وغير المؤمنين، ونظمت علاقات التعايش بينهم، ولولا التطورات اللاحقة لكان من الممكن يصبح منطلقًا لدولة تبنى على أساس دستوري في المعنى العصري للكلمة، إلا أن الأحداث التي تبعت ذلك عطلت تلك التجربة الرائدة والرائعة، انظر: جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص ص١٣٩-١٤٠.

(١) محمد عمارة، الإسلام والوحدة القومية، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص٢٠٥.

(٢) عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ص٤١.

(٣) محمد مهدي الآصفي، الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه، الطبعة الأولى، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠، ص١٠٥.

مكة، وعاشت الدعوة حينها في أزمة ومحنة قاسية، بينما بعد انتقال الدعوة إلى المدينة، ووجود الفرصة الكافية لإقامة الدولة، استجابت الجزيرة العربية كلها تقريبًا للدعوة، وانطلقت رسل الدعوة إلى خارج الجزيرة، ولم يمر عليها سوى قرن من الزمن، حتى انفتحت للدعوة أقطار واسعة في آسيا وأفريقيا وحتى أوروبا[1].

كانت دولة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دولة دينية، بمعنى أنها لم تكن وليدة انتخاب على الطريقة القبلية ولم تكن وليدة شورى على الطريقة الإسلامية، بل كانت تستمد سلطتها من (النبوة الإلهية)، القائم بأمرها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن وحي الله وأمره[2]، «وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحيٌ يوحى، علمه شديد القوى»[3]، كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يخاطب المسلمين في أمور دينهم كنبي مرسل مرجعه الوحي، أما في الجانب السياسي فلم يختلف الأمر في صفته كنبي، لكنه زاد إليها صفة أخرى، ألا وهي القيادة السياسية، إذ لم يعد هناك صاحب دعوة فقط، بل أصبح أيضًا قائد دولة[4]، ووجوده (صلى الله عليه وآله وسلم) على

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٠٦.

(٢) مصطفى الرافعي، الإسلام نظام إنساني، (د.ط)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٨، ص١٦.

(٣) سورة النجم: الآية (٣-٥).

(٤) عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٠.

رأس هذه الدولة، وبإدارته لشؤونها، أفضى لحدوث تداخل واضح بين الديني والسياسي من حيث هو (رسالة إيمانية ومشروع سياسي في تلازم عضوي غير قابل للانفكاك)[1].

وكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يستمد سلطته من مصدرين: أولهما، المصدر الإلهي، كونه رسول الله، وثانيهما، المصدر البشري، من الذين بايعوه ممن سموا بالأنصار، ومن الذين لحقوا به من المهاجرين، ولا يخفى أن المصدر الإلهي وحده لم ينتج دولة طوال العهد المكي، وإنما نتجت الدولة بعد مبايعة أهل يثرب له، وانضمام المهاجرين إليهم، أي بعد أن أصبحت هناك قوة بشرية قادرة على حماية الدعوة والدفاع عنها وعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)[2].

كانت الدعوة الإسلامية في عز سلطة الوحي، ومرجعية النبوة، في حاجة ماسة إلى (سلطة سياسية)، تنظم حالها، وتقود مسيرتها، أما بعد وفاته (صلى الله عليه وآله وسلم)، وانقطاع الوحي الإلهي، أصبحت الحاجة مضاعفة إلى تلك السلطة[3]، ووجود مثل هذه

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٤١.

(٢) محمد أحمد خلف الله، التكوين التأريخي لمفاهيم الأمة، القومية، الوطنية الدولة، والعلاقة فيما بينها، في مجموعة باحثين، في القومية العربية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٤-٢٥.

(٣) عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي، المصدر السابق ، ص٤٣.

السلطة، لإشغال الفراغ السياسي، الذي تركه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد وفاته، كانت ضرورة واجبة عند جميع المسلمين. إلا أن تباينًا في الآراء والتفسيرات قد ظهر، فيما يتعلق بوجود نظام سياسي جاهز في الإسلام من عدمه، ما بين قائل بوجود نظام جاهز للحكم في الإسلام، وبأن الدولة واجب شرعي، مقتربًا من فكرة الدولة الدينية، وما بين قائل بعدم وجود نظام جاهز للحكم، ومؤكدًا على الطابع المدني للدول الإسلامية[1]، وجوهر الاختلاف كان يكمن في كيفية الوصول إلى تلك السلطة، ومصدر شرعيتها، فضلًا عن طبيعتها، وآليات ممارستها، وحدود مشاركة الأمة فيها، وغيرها من القضايا[2]، وافترقت الأمة الإسلامية في هذه المواضيع فرقًا وطوائف مختلفة، كلٌّ له رأيه، ووجهة نظره، إلا أن أبرزها اتجاهين فكريين، متميزين في عديد من المجالات المعرفية الدينية (في العقائد والفقه والسياسة)، أولهما، اتجاه فكري أخذ بنظرية الخلافة، وثانيهما، اتجاه فكري أخذ بنظرية الإمامة[3].

(١) أحمد علي محمد، العلمانية في الفكر القومي العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص٣٠.

(٢) محمد دكير، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من الاستبداد إلى ولاية الفقيه، في مجموعة باحثين، الدين والسياسة، نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٣، ص٧.

(٣) محمد دكير، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من الاستبداد إلى ولاية الفقيه،مصدر سبق ذكره ، ص٨.

1 - الاتجاه الذي أخذ بنظرية الخلافة:-

لم تكن نظرية الخلافة إسلامية، كما أنها لم تكن غير إسلامية، لأن ما هو إسلامي لا يكون كذلك إلا إذا كان فرضًا وواجبًا، وما هو غير إسلامي، لا يكون كذلك، إلا إذا كان محرمًا، أو متروكًا لاختيار المسلمين، فإذا كان متروكًا لاختيار المسلمين، إن شاءوا أخذوا به، وإن شاءوا تركوه، فمسؤولية تركه أو اختياره تكون عليهم عندئذ وحدهم ولا ينسب هذا أو ذاك إلى الإسلام[١]، وقد تبنى هذه النظرية عموم أهل السنة، على أساس عدم وجود أي نص في تعيين من يخلف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). وترك أمر اختيار الخليفة للناس وبالأسلوب الذي يرونه مناسبًا[٢]، وهي عندهم من الفروع، وليست من الأصول أي ليست ركنًا من أركان الدين، كالشهادة والصلاة والزكاة. ولا يتوقف إسلام المسلم على الإيمان بها[٣]، مستندين على قوله تعالى «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلوات وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون»[٤]، وهذا ما قام به المهاجرون

---

(١) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١١٠.

(٢) أسعد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٩٩٧، ص٣٧.

(٣) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢١٧.

(٤) سورة الشورى: الآية (٣٨).

والأنصار عند اجتماعهم في سقيفة بني ساعدة وانتخابهم للخليفة الأول أبو بكر الصديق، بجعله (خليفة رسول الله)، إلا أن خلافته لم تكن في النبوة الإلهية، وإنما خلفه في القيادة السياسية، وبمعنى آخر لم يخلفه في الدين، لأنه وحده صاحب الرسالة، واتحاد الديني والسياسي في شخص الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا يمكن أن يتحقق عند غيره، لأن ما يسنه غيره ليس إلا اجتهاد لا أكثر يمكن أن يؤخذ به، ويمكن أن لا يؤخذ[1]، حيث وظيفة الخليفة الدينية لا تتعدى تنفيذ الشرائع والسير بمقتضى أصول الدين والمحافظة على الديانة الإسلامية ويؤم الناس في الصلاة، وغيرها من الواجبات[2]، ولذلك يقال عن الخلافة بأنها «منصب دنيوي ولكن لا بد منها لإقامة أمور الدين والدنيا»[3]، أما بخصوص العلاقة بين الخليفة والأمة، فقد كانت بيعة الأمة له، والتزامه بالكتاب والسنة، أساس عقد يعقد بين الجانبين، إلا أن أي باحث في الشأن الإسلامي يدرك بوضوح الفارق في الممارسة السياسية بين سيرة الرسول (صلى الله عليه وآله

(١) رجب بودبوس، الإسلام ومسألة الحكم، الطبعة الأولى، تالة للطباعة والنشر، طرابلس، ٢٠٠١، ص٢٧.

(٢) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، الطبعة الثالثة، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢، ص٣.

(٣) جوزيف مغيزل، الإسلام والمسيحية العربية والقومية والعلمانية، في مجموعة باحثين، القومية العربية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٣٦٣.

وسلم)، وإلى حد ما خلفائه الراشدين، وبين النصف الثاني من القرن الأول الهجري، إذ تحولت الخلافة في عهد الأمويين والعباسيين، إلى حكم وراثي استبدادي وانعدمت فيه الشورى، وصار الانتخاب فيه صوريًا محضًا[1].

2- الاتجاه الذي أخذ بنظرية الإمامة:-

يتبناها عموم (أتباع مدرسة الإمامية) ، استنادًا إلى وجود نص إلهي من الله تعالى، على لسان نبيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، في تعيين خلفائه من الأئمة (الاثنا عشر)، والإمامة الحقة، حسب رأيهم، قد نصت على سلسلة من اثنى عشر إمامًا معصومًا، ابتداءً من الإمام علي (عليه السلام)، وانتهاءً بالإمام محمد المهدي المنتظر (عليه السلام)، وكل إمام يُعين بسلفه، ويُعين خلفه، والإمام يجب أن يكون معصومًا كعصمة النبي، وإلا فقد شرعيته[2]، والإمامة عندهم أصلًا من أصول الدين، لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالاعتقاد الصادق بإمامة الأئمة المعينين من قبل الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)[3]، والمراد بالإمامة هنا، خلافة دينية وسياسية،

(١) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، المصدر السابق، ص٧.

(٢) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، ترجمة: سيد حسان، الطبعة الأولى، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٨.

(٣) أسعد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص٣٥.

وذلك بأن يتولى الإمام زمام السلطة كمنصب إلهي تمامًا كالنبوة، لذلك تجب طاعته من قبل الأمة كافة، كما كانت تجب طاعة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)[١]، ويؤدي الإمام كل الواجبات التي كانت تمارس من قبل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) باستثناء تلقي الوحي[٢]، ويرتكز أصحاب هذه النظرية في تولية الإمام علي (عليه السلام)، على عاملين متكاملين [٣]:-

العامل الأول:-إعداد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) له الذي منّ الله به عليه منذ طفولته إلى يوم وفاته (صلى الله عليه وآله وسلم).

العامل الثاني:-العناية الإلهية، فإن الله خصه بالقابلية على التعلم بدرجة عالية، بحيث يستنبط من كل باب يعلمه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إياه ألف باب من العلم، وبقابلية على الحفظ لا ينسى شيئًا مما علمه الرسول، ولم يعد بالإمكان الحديث عن الانفصال بين الدين والسياسة، في أطروحة التشيع، لعدم انفصال جانب القداسة

---

(١) محمد جواد مغنية، إمامة علي والعقل، دار السجدة للنشر، طهران، (دون تاريخ نشر)، ص٢٢.

(٢) طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٧.

(٣) عبد الأمير السيد علي خان، الغدير والولاية، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢، ص٣٣.

والعصمة عن الإمام[1].

إنَّ مرجعية تعيين الحاكم عند الإمامية ليست مرجعية بشرية, لأن الخبرة لها حدودها من المعرفة والإدراك تقف عندها ولا تتعداها, وإنما مرجعية تعيين الحاكم مرجعية إلهية, فالإمامة بالنص من الله سبحانه كما في الرسول, وينص الرسول على خليفته, كما ينص الإمام على من يليه[2]، ويذكر (الطبرسي) أن جميع عقلاء الدنيا من الملوك والسلاطين والرؤساء حتى الرعاة المفارقين عن مواشيهم, وجدناهم لا يفارقون عن مقر أمرهم إلا ونصبوا خليفة معتمدًا ضابطًا بملكه وماله وعرضه, وكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد أوصى أمته بأنه ينبغي أن لا ينام الرجل إلا ووصيته تحت وسادته [3]، فلما ثبت أنه وجب له القيام بالوصاية, أجمع الناس على أنه لم يوصَ إلا عليًا, و وجب علينا الاقتداء بمن نصبه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)[4] وترى مدرسة الإمامية أنَّ عليًا بن أبي طالب (عليه السلام)

---

(١) محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، الطبعة الخامسة، دار التعارف للنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص٧٣.

(٢) محمد باقر الناصري, من معالم الفكر السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨ , ص٢٣٣.

(٣) عماد الدين الطبرسي, أسرار الإمامة، الطبعة الأولى، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ٢٠٠٢, ص٢٣٤.

(٤) المصدر السابق نفسه, ص٢٣٥.

، من دون سائر من تولى الخلافة بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، هو وحده الذي أجمع المسلمون على اختلاف فرقهم وتباين آرائهم وتضارب مذاهبهم على إمامته[1].

والأدلة التي يسوقها أتباع مدرسة الإمامة على إمامة الإمام علي (عليه السلام) بالنص بعد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كثيرة ، أهمها قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، في طريق العودة من حجة الوداع ،(إنَّ الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار)[2]. وعندما انتهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من كلامه تدافع الناس على الإمام علي (عليه السلام) مهنئين قائلين: (بخ بخ لك يا علي، أصبحت مولانا ومولى كل مؤمن ومؤمنة)[3]، وهذا

(١) فمدرسة الإمامية يثبتون للإمام علي (عليه السلام) الإمامة بعد النبي (صلى الله عليه واله وسلم)، و مدرسة الخلافة قد سلموا بإمامته بعد الخليفة عثمان، الى يوم استشهاده (عليه السلام)، وأما الخوارج فمع كونهم أشد فرق المسلمين إنكارًا عليه فقد سلموا بصحة إمامته منذ تولاها إلى أن قبل التحكيم، ينظر د.أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، (د.ط) دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص١٧٥.

(٢) نقلاً عن، الشيخ محمد حسن آل ياسين، الإمامة، تقديم: مرتضى الحكمي، الطبعة الأولى، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٢، ص٤٥.

(٣) نقلاً عن، المصدر السابق نفسه، ص٤٥.

الحديث النبوي جاء صراحة في تثبيت فكرة الإمامة ذات الولاية العامة والمسؤولية المطلقة للإمام علي (عليه السلام)، وكما فهمها أتباع مدرسة الإمامة بالمطلق.

ومن هنا فإن التنظير في المجال السياسي للفكر السياسي الإسلامي الحديث منه والمعاصر سيبقى ينطلق من هذه الخلفية المذهبية التأريخية، لنظريتي الخلافة والإمامة، واستنفد الفريقان جهدهما خلال قرون من الزمن من أجل الدفاع عن وجهتي نظرهما، فأتباع مدرسة الخلافة يدافعون عن شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم)، واعتبروها شرعية لا غبار عليها، أما أتباع مدرسة الإمامة، فإنهم ينفون عن هذه الخلافة صفة الشرعية، ويعدونها مغتصبة لحق الوصي والإمام المعين من قبل الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ويؤكدون أن الإمامة، وليس الخلافة، هي النظام السياسي الإسلامي[1]، وبمرور الزمن وبسبب الأوضاع التي عاشتها الأمة الإسلامية، ولمواكبة التطور الذي يحدث في الأمم الأخرى، أخذ أتباع النظريتين يطورون نظرياتهم، حيث أنتجت نظرية الإمامة، نظرية ولاية الفقيه، بينما أنتجت نظرية الخلافة، نظرية الشورى، ونظرية الحاكمية[2]، وقد

---

(١) محمد دكير، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من الاستبداد إلى ولاية الفقيه، مصدر سبق ذكره، ص٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١١.

واجهت نظرية الإمامة إشكالية خلافًا للأخرى، احتاجت إلى حل على المستوى الفقهي، وهي الموقف من الحكم الإسلامي في عصر الغيبة الكبرى[1] للإمام الثاني عشر، (محمد بن الحسن) المهدي المنتظر (عليه السلام)، ومثلت نظرية ولاية الفقيه حلاً عند بعضهم لهذه الإشكالية[2].

ومن خلال عرض الاتجاهين الفكريين السابقين، تبين اختلافًا واضحًا بينهما، فيما يخص طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، يمكن أن نذكر أبرزها:-

نظرية الخلافة ترى في السلطة طابع مدني، لأن الخليفة حاكم مدني، تختاره الأمة بالشورى وتبايعه ثم تراقبه وتحاسبه وتعزله إن هو فسق، أو أخل بشروط التفويض على الأقل على المستوى النظري[3]،

(١) ومن المعروف أن الغيبة الصغرى، بدأت سنة ٢٦٠هـ، وهي تمثل المدة التي بقى فيها الإمام محمد بن الحسن العسكري (عج)، مختفيًا عن الأنظار، وهي مدة استمرت خمسة وستين عامًا، حيث كان الاتصال بين الشيعة والإمام يتم بواسطة السفراء الأربعة، وهم «عثمان بن سعيد العمري، ومحمد بن عثمان العمري، ويحيى بن روح النوبختي، وعلي بن محمد السمري» وقد امتدت الغيبة الصغرى إلى سنة ٣٢٩هـ، وانتهت بوفاة السفير الرابع، وبوفاته بدأت الغيبة الكبرى، انظر: عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص١١٣.

(٢) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) يلاحظ على المستوى النظري حق الأمة عزل الإمام أو الخليفة في حالات حددها=

بينما نظرية الإمامة، جعلت من السلطة شأنًا إلهيًا لا دخل للبشر فيها، وأضفت على الأئمة (عليهم السلام) قداسة وعصمة ارتفعت بهم عن باقي البشر وجردت الأمة من أي حق لها في هذا المنصب

= الفقهاء، تجري مجرى الفسق، إلا أنه لا توجد سوابق تأريخية تؤكد حدوث تطبيقات فعلية لهذه النظرية، وهي على المستوى النظري، (الفقهي)، فهناك الكثير من الفقهاء والمفكرين، رأوا الإبقاء على الخليفة حتى إذا فسق إذا كان في خلعه إضرارًا بوحدة الأمة، أو كان خلعه يؤدي إلى الفتنة. فعلى سبيل المثال ذهب (ابن الأزرق)، إلى التأكيد على أهمية طاعة الأمة للإمام الجائر والصبر عليه، واعتبر ذلك (من عزائم الدين ووصايا الأئمة الناصحين)، والقاضي (عبد الجبار المعتزلي)، قد أقر مبدأ عزل الإمام يجري مجرى الفسق، وطبق نظريته بالتدريج، ابتداءً من التنبيه والإصلاح وآخرها الخلع، ووضع الفسق شرطًا لإقامة حاكم الدولة وعزله، فإنه عدّ العزل من صلاحية (أهل الرأي)، غير انه لم يحدد الوسائل التي تتخذ في إقالته. ويرى (ابن تيمية)، نفس الرأي الذي أتاه كل من أحمد بن حنبل والشافعي ومالك بن أنس، من (أن كل متغلب تجب طاعته حتى يغير من غير فتنة)، فإن ولاة الأمور (مهما يكن من أمرهم يعدون ملوك المسلمين، ما داموا هم الحاكمين، ولا ينازعهم عدل أمين قد استوفى شروط الخلافة النبوية)، وكونهم فجارًا لا يمنع من تقديم الطاعة لهم، حتى يغيروا، ما دامت الطاعة ليست في ذات معصية وفجور، فلا طاعة للأوامر المخالفة لتعليم الله تعالى، ولم يتجاوز هذا الحد حيث أكد على الاحتمال مع الصبر وعدم الخروج بالسيف لأن الخروج هو انتفاض وفوضى وهدم، فـ، (الحكم على أي صورة من صوره، خير من الفوضى على أحسن صورة من صورها). انظر: جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، (دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية)، الطبعة الأولى، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٣، ص ص١٠٥-١٤٩.

اختيارًا أو مراقبةً أو حسابًا [1] لا سيما في ظل التعيين الشخصي، أما في إطار التعيين النوعي (ولاية الفقيه) فيحق للأمة أن تختار وتثبت مصاديق التعيين كون الإمام في إطار التعيين النوعي لا يتصف بالعصمة بل يتصف بعدد من الصفات التي قد سرعان ما تتغير .

الإمامة عند مدرسة الإمامية أصل من أصول الدين، بينما عند مدرسة الخلافة من الفروع.

الإمامة عند مدرسة الإمامية بالنص الإلهي، بينما عند مدرسة الخلافة بالاختيار (شورى، ترشيح، بيعة).

طبيعة التداخل بين الديني والسياسي عند مدرسة الإمامية أكثر ارتباطًا مما عليه عند مدرسة الخلافة.

الإمامة عند مدرسة الإمامية لها طابع العصمة والقداسة، بينما عند مدرسة الخلافة تدخل في إطار الرأي والاجتهاد ولا عصمة لها.

ولكن هذا لا يمنع من وجود تشابه بينهما، فيما يخص طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، يكمن في الاتفاق على أن وجود السلطة في الإسلام، واجب وضرورية، من حيث هي حارسة للدين وحامية له، فضلًا عن إن كلتا النظريتين تهدفان إلى بناء الدولة الإسلامية، كونها الكفيلة بتطبيق شرع الله على الأرض[2]،فضلاً عن اتفاقهما

(١) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص٥.

(٢) تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية من منظور الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٦، ص١٧٧.

على أن الإسلام دين يجمع بين العبادات والمعاملات، فيحوي على فقه للعبادات وفقه للمعاملات، ولكن بقدر ما يكون فقه العبادات، مركزًا ودقيقًا، وملتزمًا بالحدود الشرعية، يتميز فقه المعاملات بالمرونة والتسهيل والاستيعاب[1]، والاتفاق على التمييز بين (السنن التشريعية)، و (السنن غير التشريعية)، فالأولى متعلقة بـ «ثوابت الدين»، بينما الثانية تتعلق «بالمتغيرات الدنيوية»، فمراعاة المصلحة المتغيرة والمتجددة، هي المحققة للمعنى الحقيقي المستهدف من الاقتداء والتأسي بالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)[2].

وعند الحديث عن علاقة الدين بالسياسة في الفكر السياسي الإسلامي، لا بد من التمييز بين دولة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والدول التي قامت بعدها، حيث يوجد رأي شائع وإن كان خاطئًا، بأن نظام الحكم في الإسلام واحد لم يتغير منذ عهد النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحتى وقت انتهاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، وخطأ هذا الرأي يكمن في الخلط بين طبيعة الأنظمة المختلفة التي مر بها تأريخ الحكم في الإسلام[3]، إذ مر

(١) متعب مناف، الدين والسياسة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

(٢) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، ص١١٩.

(٣) محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، الطبعة الأولى، الوطن العربي للنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص٥٦.

الإسلام بثلاثة أنواع من الحكومات تقريبًا، أولها حكومة دينية في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحكومة أقرب إلى المدنية السياسية في زمن الخلفاء الراشدين، وحكومة قهر وغلبة، وملك عضوض، في زمن الأمويين والعباسيين[1]، وما يهمنا في هذا الإطار ضرورة التمييز بين الدولة الدينية، والدولة المدنية السياسية، إذ أن الاختلاف بينهما كبيرًا وجوهريًا، يذكر (خليل عبد الكريم)، أبرزها[2]:-

الدولة الدينية يختار رئيسها الله تعالى، بينما الدولة السياسية، ينتخب رئيسها عن طريق الشعب (بيعة-عقد).

الدولة الدينية يقف على قمتها رسول يوحى إليه من قبل الله تعالى، بينما الدولة السياسية يحكمها بشر عاديون.

في الدولة الدينية، رئيس الدولة يبقى على اتصال بالسماء عن طريق الوحي، بينما في الدولة السياسية رئيس الدولة لا اتصال له بالسماء، ولا وحي له.

طاعة رئيس الدولة الدينية فرض ديني، بينما رئيس الدولة السياسية طاعته من عدمها لا يقدح في دين الفرد.

ومع ذلك فإن فكرة الفصل بين الدين والسياسة فكرة غير مقبولة

---

(١) محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ص٥٧-٦٧.

(٢) خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدول الدينية والدولة المدنية، (د.ط)، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ص١٦-١٧.

في الفكر السياسي الإسلامي بصورة عامة، إذ أن الإسلام لا يعرف مثل هذا الانفصال، وإنما هي فكرة منقولة عن التجربة الأوروبية الغربية، التي عانت الأمرين من الاتصال بين الكنيسة والأمراء ورجال الدين، حيث صاحبها الكثير من الممارسات التي هي غريبة عن الدين الإسلامي[1]، وهناك تأكيد من قبل عدد كبير من المفكرين السياسيين الإسلاميين على أن الإسلام لم يعرف الدولة الدينية بمفهومها الثيوقراطي العام[2]. تتحدد فيه السلطتان الزمنية والدينية في شخص الحاكم على نحو ما قامت عليه الدولة المسيحية في الغرب تحت سلطان البابوية[3]، في حين لم يكن للخليفة في الدولة الإسلامية حق تفسير الشريعة أو تأويلها، وإنما حام لها، ومنفذ لقانونها، لذلك الأصلح أن يقال عنها، دولة إسلامية تطبق

---

(١) فهمي هويدي، حكومة إسلامية نعم، حكومة دينية لا، مجلة العربي، العدد ٢٤٨، الكويت، تموز، ١٩٧٩، ص٤٠.

(٢) حتى الدولة التي أقامها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، لم تكن بالمعنى الثيوقراطي الذي عرف في أوروبا، إذ أن حاكمية الله، لا تعني أن يكون الحاكم ظل الله في الأرض من دون أية ضوابط وحدود، إذ نجد أن الله حتى للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، الذي هو النموذج الأعلى للإنسان، حدد له الحدود، وقنن له القوانين، انظر: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، الطبعة الثالثة، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠١، ص ص٩٨-٩٩.

(٣) حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مصدر سبق ذكره، ص١٣.

شرع الله، وتستمد شرعيتها من الناس، ويعد رئيسها أجيرًا عند الناس[1]، وأصبح هناك شبه إجماع بين المفكرين الإسلاميين على رفض السلطة الثيوقراطية، على اعتبار أنها خارجة عن مفاهيم القرآن من جانب، وخارجة عن الممارسة السياسية للسيرة النبوية من جانب آخر[2]، وبالتالي ضرورة وضع حد للتمييز بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، ولكن هذا لا يعني أنها دعوة للفصل بين الدين والسياسة، وإنما ضرورة التمييز بين الدولة الدينية والدولة السياسية، إذ أن الحكم تجربة بشرية خاصة بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، قد تصيب وقد تخطئ، ويمكن تقويمها على الدوام أما إذا كان هذا الحكم يرتكز إلى سلطة دينية، فأنه لا يمكن أن يصحح أو يقوّم بسهولة، وربما يضفي على نفسه نوع من العصمة، يمنعه أصلًا من الاعتراف بأي خطأ[3].

ويتضح مما سبق إن الإسلام لم يكن دعوة دينية فقط، وإنما كانت المسألة السياسية رئيسة في الإسلام، منذ بدايته، وذلك لثلاثة

(١) فهمي هويدي، حكومة إسلامية نعم، حكومة دينية لا، مصدر سبق ذكره ، ص٤٤ .

(٢) انطوان نصري مسرة، تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٣١، بيروت، ١٩٩٠، ص٧٠.

(٣) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، الطبعة الأولى، دار التنوير للنشر، بيروت، ١٩٨٥، ص ص٣٣-٣٤.

أسباب على الأقل[1]:-

لأن الرسالة تحتاج إلى جماعة سياسية تحملها.

لأن الرسالة تحتاج إلى سلطان سياسي يوطدها وينطق باسمها، ويذهب بها إلى الآفاق.

لأن المسألة السياسية، فرضت نفسها على المسلمين، منذ اليوم الأول، لغياب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، كقائد للكيان السياسي للمسلمين.

غير أن العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، علاقة متفاوتة من حيث الزمان، فإذا كانت في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، علاقة متداخلة إلى حد كبير فإن تلك العلاقة، قد اختلفت من بعده، ولكن في كل الأحوال والأوضاع، لا يمكن الحديث في الإسلام عن فصل واضح بين الدين والسياسة، وإذا كان حدوث مثل هذا الفصل في أوروبا، له ما يبرره، فأنه في الإسلام لا وجود لمثل تلك المبررات، فهو نظام للحياة بشكل متكامل، إذ أن أغلب ما جاء به الإسلام من قوانين، وتنظيمات، لا يدخل تنفيذها في اختصاص الأفراد، وإنما من اختصاص الحكام.

وهذا سند قوي يقطع بأن الحكم من طبيعة الإسلام، ولكن ليس بالمعنى الديني الثيوقراطي، بل حكم مدني إسلامي يعمل بمقتضى

(١) عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٣٩.

الشريعة الإسلامية، ولكن في الوقت نفسه يمكن القول بوجود تمييز ما بين الديني والسياسي، في جميع العصور، حتى في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، كان يسأل دائمًا من صحابته، السؤال التالي، «أهو الوحي، أم الرأي والمشورة، يا رسول الله»، ويبقى الوحي أو الرأي والمشورة، (القرآن والسنة)، تشكل الأصول التي ينبغي أن تستند إليها آراء الفقهاء وفتاواهم.

المطلب الثاني: بوادر ظهور العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي

لقد بزغ نجم العلمانية وعلا شأنه في الفكر السياسي الغربي، في ظل الأوضاع التي أشرنا إليها فيما سبق، وحسمت نشأتها في الغرب من ناحية اللفظ والدلالة والتطبيق، وقد صاحب ظهورها في الغرب، انحطاط وتخلف وهزائم في الشرق، مما أتيح للغرب من أن يتسلم زمام قيادة ركب الحضارة البشرية وما رافقها من علم وحضارة وتقدم، فكان أمرًا طبيعيًا، أن يسعى الفكر الغربي بشكل عام، لسيادة نموذجه الحضاري الذي يعيشه، على جميع أمم الأرض، واعتبر ذلك الضمانة الكبرى لبقاء الأمم الأخرى تدور في فلك التبعية له[1].

اختلفت وتنوعت الأساليب التي ساهمت في نشر العلمانية في العالم الإسلامي، وإن هذا التنوع والاختلاف في الأساليب والطرق، يشير بشكل واضح إلى المواجهة الشديدة التي أظهرها غالبية المفكرين والباحثين الإسلاميين [2]، ولكن رغم هذه الممانعة التي جابهت العلمانية، غير أنها استطاعت أن تنفذ إلى العالم الإسلامي، على صعيدي الفكر والممارسة، ويمكن بيان هذين الجانبين بشيء من الإيضاح.

---

(١) عوض محمد القرني، العلمانية، التأريخ والفكرة، مصدر سبق ذكره، إنترنيت.

(٢) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٦٠.

أولًا: بـوادر ظهور العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي على صعيد الفكر:

شهد الفكر السياسي العربي الإسلامي في عصر النهضة، العديد من المفكرين الذين طالبوا بالاقتباس من الحضارة الأوروبية خصوصًا، الجانب العلمي منها، والجانب المتصل بالمدنية الحديثة، ويبدو أن هؤلاء المفكرين قد وجدوا في العقلانية التي تميزت بها الأفكار الأوروبية في نهضتها ليست غريبة عن تراث الفكر السياسي الإسلامي، خصوصًا وإن هذا الفكر كان حافلًا بالتيارات الفكرية وبالفلاسفة العقلانيين ممن اضطلعوا بدور يشبه الدور الذي اضطلع به رواد الحركة الإنسانية والنهضة الأدبية والعلمية في أوروبا، وكانت لهم جهود فكرية وسياسية ملحوظة في سبيل التحرر من القيود التي وضعت في طريق العقل والعلم والتطور، والتي كانت تمثل مقتربات في تفكيرهم من العلمانية بمفاهيمها المختلفة[١]، ويمكن اعتبار (المعتزلة)[٢]، من أهم تلك التيارات الفكرية التي اعتمدت بشكل أساس على العقل، في جميع شؤون الحياة ولا سيما السياسية منها،

(١) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص ص٣٤-٣٥.

(٢) فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في أواخر القرن الأول الهجري، وبلغ شأنها في العصر العباسي الأول، يرجع اسمها إلى اعتزال إمامها، (واصل بن عطاء)، مجلس الحسن البصري، لقول واصل، بأن مرتكب الكبيرة، ليس كافرًا ولا مؤمنًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم، وأهمها، العدل، التوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، مصدر سبق ذكره، ص٤٢٦.

حيث رأت أن نصب الإمامة (بمعنى السلطة السياسية)، يجب أن يتم بالاختيار، وهذا الاختيار حسب وجهة نظرهم الفكرية يختلف ويتطور مع تغير الأوقات والأزمنة، وكل ذلك متروك للعقل البشري وما تقتضيه مصالح الناس[1]، وبهذه النظرة تقترب المعتزلة إلى حد كبير مع الحركات الفكرية التي جابهت هيمنة الكنيسة ورجال الدين في الغرب، انطلاقًا من الاعتماد على العقل وعدم تغييبه في إدارة شؤون العامة، ومثّل الفكر الاعتزالي في جوهره، الثقة في قدرة العقل على إدراك الحقيقة[2]، أما على صعيد المفكرين والعلماء العقلانيين ممن تبنوا أفكار مشابهة لتلك التي ذكرت، فنشير على سبيل المثال لا الحصر إلى الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد[3] (١١٢٦-١١٩٨م)، صاحب العقلانية الدينية التي تجعل الفلسفة خادمة للدين[4].

(١) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، الطبعة الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص١٩٤.

(٢) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٨٨.

(٣) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة، أواخر عهد المرابطين، وبلغ فيه العقل العربي الفلسفي قمته، عندما أنجز الرد على هجوم (الغزالي) على الفلسفة والفلاسفة، بتأليفه كتاب، (تهافت التهافت)، ردًا على كتاب (تهافت الفلاسفة)، للغزالي، ولقد لخص ابن رشد منهجه، في كتابه، (فصل المقل فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). انظر: محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص١٢١.

(٤) علي عبد الهادي عبد الله، النص الرشدي، في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٥، ص١٧.

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، أخذ يظهر في الفكر الإسلامي، اتجاه فكري إصلاحي يعترف بقيمة الحضارة الغربية والتقدم الذي وصلت إليه، ويطالب بضرورة الاقتباس منها من جهة، ويرغب من جهة أخرى بالاحتفاظ بحضارة الإسلام وعقيدته وتقاليده، وأخذ على عاتقه إدخال روح المدنية الحديثة، وإيقاظ المسلمين من سباتهم العميق ليلحقوا بركب الحضارة الذي سبقتهم فيه الأمم الأخرى، والذي كان ينبغي أن يكونوا (المسلمون)، هم روادها وقادتها[١]، وكان من أبرزهم، رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧)، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وآخرون ممن تأثروا بهم، واعتقدوا نفس اعتقادهم، في أن الإسلام يجب أن يكون مكيف مع ما يمليه الواقع الجديد، ووفقًا لحاجات العصر، لذلك يتوجب تبني ما يصلح من الحضارة الغربية من دون أن يُنظر لهذا التبني على أنه نبت غريب أم أصيل[٢][٣]، من خلال هذه الدعوات الإصلاحية التي كانت تتعامل بطريقة معتدلة مع الغرب،

---

(١) محمد عبد الرحمن برج، عبد الرحمن الكواكبي، الهيأة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ص٨٦.

(٢) هناك بعض المسلمين المتعصبين الذين يكرهون الحضارة الغربية، كون هذه الحضارة مسيحية، وتهدد وجود العالم الإسلامي. انظر: محمد عبد الرحمن برج، عبد الرحمن الكواكبي، مصدر سبق ذكره ، ص٨٦.

(٣) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥٢٢ .

إلا أنها وقفت ضد الدعوات العلمانية التي طالب بها بعضهم[1]، وحاولوا أن يقيموا جدار ضد العلمانية فإذا بهم يبنون جسرًا تعبر عليه العلمانية، ليصبحوا مراجع لكثير من المسلمين، الذين ادعوا بالعلمانية، من حيث أن الإسلام في جوهره يدعو إلى العلمانية[2]، وقد توجت تلك الإصلاحات الدينية إلى حد التنظير الفكري، بإطار تشريعي ديني إسلامي، على يد الشيخ الأزهري(علي عبد الرازق) (١٨٨٨-١٩٦٦م)، في كتابه الذي أثار ضجة فكرية حينها، (الإسلام وأصول الحكم)[3]، والذي أصدره عام ١٩٢٥م ، واعتبر عند أغلب الباحثين أول من سلك الطريق بهذا الاتجاه الفكري[4]، ومرجعًا يعتصم به أغلب دعاة العلمانية في العالم العربي والإسلامي[5].

والحقيقة أن كل الذين حبذوا العلمانية في بادئ الأمر لم يكونوا من المسلمين، وإنما من مسيحيي بلاد الشام (سوريا،

(١) مثل دعوات شبلي شميل، وكذلك الدهريين الذين رد عليهم الأفغاني، وكذلك دعوات فرح أنطوان التي رد عليها محمد عبده، فضلاً عن رد الاثنين (الأفغاني، عبده) على المستشرق الفرنسي أرنست رينان، وانظر: محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

(٢) جوزيف مفيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٦٥.

(٣) سوف يتم تناوله بشكل أكثر توضيح وتفصيل في الفصل الثالث.

(٤) تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية، في منظور الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ص١٧٤-١٧٥.

(٥) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص١٩٥.

ولبنان)، بدواعي ومبررات عدة، منهم من دعا إلى العلمانية، كبديل للصراعات الدينية والفتن المذهبية، وضامن لحقوق الأقليات[1]، في الوطن العربي بشكل عام، وبلاد الشام بشكل خاص، وأول من دعا إلى العلمانية (بفصل الدين عن السياسة) بالاعتماد على هذا المبرر هو المفكر العربي المسيحي (بطرس البستاني)[2] ، كحل للفتنة الطائفية التي حدثت في سوريا ولبنان بين المسيحيين والدروز عام (١٨٦٠م)، بقوله «وجوب وضع حاجز بين الرياسة، أي السلطة الروحية والسياسية، أي السلطة المدنية؛ وذلك لأن الرئاسة الدينية تتعلق ذاتًا، وطبعًا، بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين المتمايزتين، طبعًا، والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما، من شأنه أن يوقع خلافًا بينًا وضررًا واضحًا في الأحكام والأديان، حتى لا نبالغ إذا قلنا أنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»[3]، وقد ذهب آخر في

(١) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ص١٢-١٣.

(٢) فهو مسيحي عربي لبناني، يعده بعضهم من رواد النهضة العربية الحديثة، أسس عام ١٨٦٣، (المدرسة الوطنية)، وكما يدل اسمها، فقد قامت على مبدأ وطني لا ديني، من أهم أعماله، معجمه المعروف باسم محيط المحيط، وموسوعته العربية (دائـرة المعارف)، انظر: غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص١٧٣.

(٣) كتب (بطرس البستاني)، هذا المقال في صحيفة (نفير سورية)، في سياق تعليقه =

نفس المبرر وباعتبار العلمانية هي الصيغة الملائمة للتخلص من الفتن الدينية والمذهبية، فهي لا تضمن فحسب فصل الروحي عن الزمني، بل هي أيضًا «شرط من الشروط الأساسية لقيام مجتمع الوحدة، ومجتمع التقدم، ومجتمع الحرية والتحرر[1]»، وقد أيدها عدد من المفكرين العرب المسلمين، بقولهم «النظام العلماني هو البديل للنظام الطائفي»[2]، ويؤكد (الجابري) ذلك المبرر بقوله « إن العلاقة لا تطرح نفسها كمشكلة لا على الفكر ولا على المجتمع، ولا على السلطة إلا في الأقطار التي توجد فيها الطائفية كمكون أساسي من مكونات المجتمع»[3].

ومنهم من دعا إلى العلمانية، كبديل للتخلف، ولا بد من الأخذ بها كما هي في الغرب، من دون النظر إلى خصوصية الدين الإسلامي التي كانت ولا زالت تمثل غالبية البلدان العربية والشرق بشكل عام، وكانت غالبية تلك الدعوات من قبل المسيحيين العرب، وقد واجهت هذه الدعوة رفض من قبل عدد كبير من المسلمين، لأنها

= على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان، نقلاً عن محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مصدر سبق ذكره، ص٨٥.

(١) جوزيف مغيزل، الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٣٨٤.

(٢) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت، ١٧٧، ص١٨١.

(٣) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص١٠١.

تتعارض مع الإسلام كعقيدة وشريعة، ومثل هذا الاتجاه أفضل تمثيل، فرح أنطوان، وشبلي شميل، وسلامة موسى[1]، كان الأخيران، قد أسسا سوية (مجلة المستقبل) في القاهرة، سنة ١٩١٤، وكتبا فيهما (دعوات مادية الحادية)، مما أدى إلى إيقافها من قبل السلطات، نتيجة الضجة الكبيرة التي أحدثتها[2].

وهناك اتجاه فكري آخر، دعا إلى العلمانية ضمنًا، وبمبرر يختلف عن المبررين السابقين، حيث كان المبرر قوميًا عربيًا، يطالب به العرب مسيحيين ومسلمين على حدٍ سواء، حيث حملت تلك الدعوة شعار (الاستقلال عن الترك)، على أساس قومي، وكانت العلمانية كتحصيل حاصل للاستقلال والوحدة[3].

وفي هذا المناخ وتلك الأوضاع، أتيح للفكر العلماني أن يظهر وتحمله تيارات فكرية يعدها بعضهم أنها مثلت النهضة العربية بمفهومها الشامل[4]، وهو يظهر كتغيير، أو انعكاس لآفاق فكرية

---

(١) ممكن أن نضيف لهذه الأسماء، من المسلمين العرب، (طه حسين)، صاحب الدعوات الغريبة والجريئة، التي ظهرت في كتبه (في الشعر الجاهلي)، وفي (مستقبل الثقافة في مصر).

(٢) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص ص١٨٢-١٨٣.

(٣) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص ص١١٠-١١١.

(٤) النهضة العربية بمفهومها الشامل، هي تحول المجتمع العربي، من حالة الجمود والتخلف، والتبعية في العهد العثماني، إلى حالة التفاعل والانسجام مع التطورات=

حديثة وجديدة[1].

ويمكن القول، إن المجتمعات الإسلامية لم تعرف العلمانية، على صعيد الممارسة، حتى القرن العشرين، ولأسباب كثيرة لعل من أبرزها، انهيار السلطة العثمانية، وتقسيمها إلى دول مستقلة وانتهاء الخلافة وبالتالي تخلي الدولة التركية التي حلت محل السلطنة العثمانية عن زعامتها الإسلامية، وتبنيها النظام الجمهوري وعلمانية الدولة شعارًا علنيًا رئيسيًا على غرار الدول الأوروبية[2].

ثانيًا: بوادر ظهور العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي على صعيد الممارسة:

فتح القرنان السادس عشر والسابع عشر الميلادي، المرحلة الأولى من الاحتكاك الحضاري بين النموذجين المختلفين، الأوروبي، والعربي الإسلامي، والواقع، كان من المستحيل أن يَسلم العالم العربي والإسلامي من التأثير الأوروبي، نتيجة لذلك الاحتكاك[3]، خاصة وإن

= السياسية والحضارية. انظر: محمد العريس ، موسوعة التأريخ الإسلامي، (العصر العثماني)، الطبعة الأولى، دار اليوسف للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص٢٩١.

(١) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٩١.

(٢) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص ص٨٣-٨٤.

(٣) بولس الخوري، الإسلام والغرب، الطبعة الثالثة، المكتبة البوليسية، بيروت، ١٩٩٩، ص٧٢.

النموذج الأوروبي، في تلك الحقبة كان قد شهد تقدم علمي، وإبداع فكري، فضلًا عن مكانة سياسية وقوة عسكرية، مكنته من السيطرة على العالم، في مقابل ذلك كان العالم العربي والإسلامي في تراجع على جميع الصعد، مما حفز عدد من السلاطين العثمانيين، إلى إقامة عدد من الإصلاحات شملت في بداية الأمر الجانب العسكري، والجانب القانوني، ويمكن تحديد ذلك على وجه الدقة، في زمن عاشر السلاطين العثمانيين السلطان (سليمان القانوني)[1]، الذي أعجب إلى حد كبير بنمط التنظيم الأوروبي، وحاول تقليده، لحاجة الدولة لذلك، فسن مجموعة من القوانين بمساعدة خبراء أجانب، وقد عرف بالقانوني لكثرة ما سَن وأصدر من قوانين دستورية متأثرة إلى حدٍ كبير بالنموذج الأوروبي[2]، وقد توج السلطان (سليمان) قوانينه تلك بسن قانون منح بموجبه ملك فرنسا (فرانسوا الأول) (١٤٩٤-١٥٤٧م)، ما عرف لاحقًا، بـ (الامتيازات الأجنبية) في العام

---

(١) ولد عام ١٥٢٠، في مدينة (طرابزون)، كان والده آنذاك واليًا عليها أهتم به والده، اهتمامًا عظيمًا، فنشأ محبًا للعلم والأدب، واشتهر منذ شبابه بالجدية والوقار، ارتقى عرش السلطنة في السادسة والعشرين من عمره = وتوفي عام ١٥٦٦،. انظر: علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية، عوامل النهوض والسقوط، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢٢٤.

(٢) وليد نويهض، تزوير الواقع العربي لتسويغ النص الأوروبي، في عزيز العظمة وآخرون، العنف الأصولي، نواب الأرض والسماء، الطبعة الأولى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٥، ص١١٦.

١٥٣٦م ، وهي امتيازات منحت فرنسا بموجبها حق رعاية الأقليات المسيحية في منطقة المشرق العربي[١].

وقد مثلت مصر المحطة الأولى لمثل تلك السياسات، والتي أدت بالتدريج إلى التغريب[٢]، ونزع الهوية الإسلامية عن المجتمع والدولة في العالم العربي والإسلامي، إذ يوشك الإجماع أن ينعقد على اتخاذ الحملة الفرنسية (١٩ مايو ١٧٩٨-١٨٠١)، بقيادة نابليون بونابرت، على مصر، البداية للغزو الأوروبي العسكري والسياسي والثقافي، الذي شمل مصر أولًا، ثم سائر بلدان المشرق، وهو الأمر الذي تم في عهد السلطان العثماني (سليم الثالث)، وعلى الرغم من أن حملة نابليون قد تمت لأغراض ليس لها علاقة بالنهضة، غير أن عشرات العلماء الذين ضمتهم والإنجازات التي تركتها قد أسست كما يبدو لتحول أكبر في الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية، وافتتحت عهدًا جديدًا، وقادت إلى سلسلة من التحولات[٣]، ولعل أبرز تحول شهدته مصر، هو تهميش أو إلغاء الجانب الديني والشرعي من القانون المصري، فقد كان أول عمل قام به (بونابرت) بعد احتلال مصر هو إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية، واستعماله لخبراء

(١) المصدر السابق نفسه، ص١١٧.

(٢) أي الأخذ بنمط الحياة الغربية.

(٣) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١١٢.

أجانب، في القانون الفرنسي، لصياغة قانون مدني وضعي يحل محل الشريعة، وتعد أول محاولة عرفتها دولة إسلامية، وهي إن دلت على شيء، فإنها على الأقل، تدل على أن الغرب يدرك مشكلته مع المسلمين وهي تكمن في تطبيق الشريعة الإسلامية، لأنها تشكل الأساس القانوني لدولة الإسلام، فإذا حذفت أو استبدلت بقوانين تشريعية أخرى انهارت الدولة وسقطت بسهولة تحت سيطرة الغرب بسبب الانفصال بين قانون الدولة وقانون المجتمع(١).

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر، وصل محمد علي في مصر إلى الحكم، وأنجز سيطرته الفعلية على السلطة، عام ١٨١٢م ، بمساعدة مجموعة من علماء الدين، غير أنه سرعان ما انقلب عليهم، وجردهم من قواعدهم الاقتصادية، بنقل الأوقاف إلى الدولة، وأخذ يحد من نشاطاتهم التربوية والقانونية، والاجتماعية، فضلًا عن قيامه بمجموعة من الإجراءات التحديثية(٢)، والتي عدّت مقدمات لعلمنة الدولة، إذ لم يعرف العالم العربي الحديث العلمانية كجزء من مشروع حضاري شامل، وإنما عرفها، كثقافة عقلانية تنويرية، أو كمجموعة من القوانين المنقولة عن الغرب، خاصة فرنسا(٣).

---

(١) وليد نويهض، تزوير الواقع العربي لتسويغ النص الأوروبي، المصدر السابق ، ص ص١١٩-١٢٠.

(٢) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥١٤.

(٣) أيمن عبد الرسول، في نقد الإسلام الوضعي، الطبعة الأولى، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٦١.

وأهم تلك الإجراءات التحديثية التي اتخذها محمد علي باشا هي:-

١) انفتاحه الحضاري والثقافي على أوروبا، وبالخصوص فرنسا، وعزز ذلك بالبعثات التعليمية التي أرسلت للخارج.

٢) إرساء أسس التفكير العلماني، وذلك بجعل التعليم نظام علماني بالكامل[١].

٣) إحلال القانون المدني الغربي، محل القانون الإسلامي، وترتب على ذلك ما يأتي[٢]:-

أ ـ إلغاء أحكام الردة من القانون الجنائي العثماني للعام ١٨٥٨م.

ب ـ قبول شهادة الذمي، واعتبار المسلم غير العثماني بحكم الأجنبي.

جـ- إلغاء الجزية في مصر، وتجنيد الأقباط في الجيش المصري ابتداءً من عام ١٨٥٦م.

د- تشذيب القوانين الجنائية بتحديثها، (بجعلها خالية من عقوبات مثل الرجم في حالة الزنا، وقطع اليد في حالة السرقة).

هـ- تنسيق النظم القضائية وإناطة أمورها بقضاة مدنيين، ابتداءً

---

(١) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص١١٧.

(٢) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٢، ص ص٥٤-٥٥.

من المحاكم التجارية المختلطة ووصولًا إلى نظام قضائي مدني شامل، وعلى ذلك جرى في مصر ومنذ عام ١٨٨٠ تعيين قضاء أقباط.

إعادة بناء الدولة المصرية الحديثة، على النمط العلماني بكل مضامينه، واستحداث المؤسسات البرلمانية، وتأسيس وزارات خاصة تؤدي الكثير من الوظائف التي كان يقوم بها رجال الدين، في السابق[1].

إنشاء المحاكم المختلطة في مصر عام ١٨٧٥م ، وهي محاكم ذات أغلبية أجنبية، وللأجانب رئاسة جلساتها، وقد ينفرد القاضي الأجنبي بالحكم فيها، ولقد اعتمدت هذه المحاكم «قانون نابليون» شريعة يقضى بها فيما يرفع إليها من منازعات[2].

وفي هذا السياق، فإن القراءة الدقيقة لحركة الأحداث تبين لنا صعود اتجاه علماني، يستند في وجوده إلى عوامل مختلفة منها العامل القومي الذي تم الإشارة إليه سابقًا، فضلًا عن عامل ثان يكمن في تسريع التحولات البرجوازية النسبية، تحت وطأة الحضور الإنكليزي والأوروبي المتزايد بعد شق قناة السويس، مما أدى ذلك في النهاية إلى تغييرات مهمة، ساهمت إلى حدٍ كبير في بروز هذا الاتجاه، ولعل أهم تلك التغيّرات هي الحد من سلطة رجال

(١) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره ص١٣٤-١٣٥.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٤٥-١٤٦.

الدين، فضلًا عن تقسيم السلطات، وحرية الصحافة وغيرها[1] ويمكن رصد بداية الأخذ بالعلمانية، من خلال الرسالة التي بعثها (إبراهيم باشا ابن محمد علي) عام ١٨٠٩، للشعب المصري وفيما يقول (المسلم والنصراني جميعهم رعايانا، وأمر المذاهب ماله دخل بحكم السياسة، فيلزم أن يكون كلٌ بحاله، المؤمن يُجري إسلامه والمسيحي كذلك، ولا أحد يتسلط على أحد)[2]، وعلى الرغم من علمنة الدولة، في مصر إلا أنها لم تصل في الغالب إلى حد رفض الدين، أو إلغاء دوره في الحياة العامة الفردية، فقد اكتفت بموقف علماني معتدل، يقوم على أساس إثبات وجود حقائق مدنية كثيرة إلى جانب الحقيقة الدينية.

أما تركيا، فقد مثلت المحطة الثانية والمهمة، لظهور العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، على صعيد الممارسة، بطريقة أكثر وضوح، وأكثر تطرف، بالقياس مع ما جرى في مصر، وأصبحت إحدى أهم الأسس الفكرية (الأيديولوجية) الرسمية، التي تعين سياسة الدولة، بعد خروج الدولة العثمانية مهزومة من الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨م)، ودخول تركيا بمفاوضات مباشرة

---

(١) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص ص١١٣-١١٤.

(٢) محمد كامل الخطيب، المجتمع المدني والعلمنة، دمشق، من دون تأريخ، نقلاً عن المصدر السابق نفسه، ص١٠٢.

مع الدول المنتصرة وخاصة بريطانيا، تمخض عنها، فرض العلمانية على تركيا بموجب (مؤتمر لوزان)[1]، الذي عقد في ٢ تشرين الثاني، عام ١٩٢٢، مقابل الاعتراف باستقلال تركيا والاعتراف بها دوليًا[2]، هذا على المستوى الخارجي، أما على المستوى الداخلي، فتعود بداية المناقشات العلمانية في تركيا، إلى ما بعد إخفاقها في الحرب العالمية الأولى، وتجسدت بعد حرب الاستقلال مباشرةً، إذ أن معظم قادة تلك الحرب، قد اعتمدوا القومية بديلًا عن الإسلام، إلى درجة أصبحت القومية الطورانية عندهم ترادف مفهوم العلمانية[3]، وكان من أبرز هؤلاء القادة، (مصطفى كمال أتاتورك)، (١٨٨١-١٩٣٨م)، الذي حمل على عاتقه نشر العلمانية في تركيا، وذلك من خلال

(١) وضع رئيس الوفد الإنكليزي (كرزون)، أربعة شروط للاعتراف بتركيا:- ١- إلغاء الخلافة الإسلامية إلغاءً تامًا، ٢- طرد الخليفة خارج الحدود، ٣- مصادرة الأموال، ٤- إعلان علمانية الدولة، وعلق نجاح المؤتمر، على تحقيق هذه الشروط، ولم تنسحب بريطانيا من تركيا حتى تحققت تلك الشروط، وعندما احتجت المعارضة في مجلس العموم البريطاني على (كرزون)، لاعترافه بتركيا أجاب، «إن القضية التركية قد قضي عليها، ولن تقوم لها قائمة، لأننا قضينا على القوة المعنوية فيها وهي الخلافة الإسلامية»، =انظر: عمر سليمان الأشقر، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان، ١٩٩٢، ص ص٢٩-٣٠.

(٢) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، الطبعة الثالثة، دار الأمة للنشر، بيروت، ١٩٩٠، ص١٧٨.

(٣) أحمد نوري النعيمي، تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني، مصدر سبق ذكره، ص٣.

قيامة بسلسلة من التغييرات، استهدفت بالدرجة الأولى، فصل الدين عن الدولة، إذ تبنى النظام الجمهوري، واستبدل الشريعة الإسلامية بقانون مدني، مستمد من القانون السويسري، وألغى وزارة الأوقاف ووظيفة شيخ الإسلام، وتمت مصادرة موارد الأوقاف التي تحولت إيراداتها إلى الخزانة العامة، للاستفادة منها في تمويل سياسة الدولة، ونقل الإشراف على المدارس الدينية إلى إدارة التعليم المدني التي أصبحت المسؤولة عن التعليم العام[1]، قام كذلك بإلغاء المحاكم الشرعية التي انتقلت اختصاصاتها إلى المحاكم المدنية وحول مسجد (ايا صوفيا) إلى متحف، ومسجد الفاتح إلى مستودع، ومنع ارتداء غطاء الرأس، (الحجاب)، منذ عام ١٩٢٥م ، وبدل الأبجدية العربية بالأبجدية اللاتينية عام ١٩٢٨م ، وغير العطلة الأسبوعية من يوم الجمعة إلى يوم الأحد في عام ١٩٣٥م[2]،فضلاً عن أنه أنزل المرأة للعمل ومنحها المساواة التامة في جميع الحقوق، ومنها حق الانتخاب، وقد ضمت الجمعية الوطنية التي ترأسها في عام ١٩٣٥ م، سبع عشرة سيدة، وأخذ يكتب التركية باللاتينية، وحذف من المناهج

---

(١) عبد العزيز محمد عوض الله، الحياة الحزبية في تركيا الحديثة، سلسلة الدراسات الدينية والتأريخية، العدد/ ٢٤، يصدرها مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٠٣.

(٢) أحمد نوري النعيمي، تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني، مصدر سبق ذكره، ص٧٨.

كلما يمت إلى العربية، والشريعة الإسلامية، معتبرًا كل ما له صلة بالإسلام يعني الرجعية والتخلف[1].

ومهما قيل عن التناقض بين الدين والعلمنة في الإسلام نجد إن غالبية البلدان العربية والإسلامية اليوم قد تبنت جوانب أساسية من العلمنة شكلًا ومضمونًا[2]، أما عن طريق فرضها بالقوة من قبل الاحتلال الأجنبي، وهذا ما حدث في الجزائر، التي بدأ إلغاء الشريعة فيها، عقب الاحتلال الفرنسي سنة ١٨٣٠م، ثم مصر بعد إدخال القانون الفرنسي فيها، عام ١٨٨٣م، حيث أصبح نصيب الشريعة الإسلامية لا يجاوز بعض الأحوال الشخصية فيه[3]، ثم بعد ذلك تونس، حيث أدخل الفرنسيون قانونهم سنة ١٩٠٦ م، بحيث منع تعدد الزوجات، وأنيط الطلاق بالمحاكم المدنية وفق قوانين علمانية، بعد أن كان امتيازًا وحقًا مطلقًا من حقوق الرجل، وألغيت جميع نشاطات المؤسسات الدينية والتربوية، (كإلغاء الوظائف التعليمية لجامع الزيتون وغيرها)[4]، أما المغرب العربي، فقد وضعوا فيه (الفرنسيون)، سنة ١٩١٣ م ، قانونًا مماثلًا، لما في تونس، بينما بلاد الشام والعراق، تأخرت عملية إلغاء الشريعة الإسلامية فيها، وإبطال

---

(١) أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٥٨، ص٥٨.

(٢) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥١٤.

(٣) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٥٢٩.

(٤) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره ، ص٥١٤.

العمل بها؛ بسبب بقاء تبعيتها للقضاء العثماني الذي يعتمد على مجلة الأحكام العدلية، ولم تلغ الشريعة إلا بعد إلغاء الخلافة[1]، أو عن طريق التنظيمات الحزبية[2]، ذات الأهداف والبرامج السياسية، التي تنص صراحةً على العلمانية، وإن لم تنص عليها فإنها تأخذ ببعض مضامينها وأسسها، وأهم تلك المضامين، هي باستبعادها للدولة الدينية، ودعوتها إلى الدولة المدنية[3]، أو قد تكون العلمنة عن طريق دساتيرها، إذ بعد انفصال بلدان العالم الإسلامي عن الدولة العثمانية، ومن ثم استقلالها، شعر الحكام بالحاجة إلى وضع دساتير تحدد شكل الحكم فيها، وقد نشأ نتيجة ذلك صراع عنيف بين التيارين الديني والعلماني[4]، حول المصادر التي يجب أن تأخذ منها هذه الدساتير قوانينها[5]، ولا بد من الإشارة هنا إلى دور (عبد الرزاق السنهوري) في صياغة وتحديث[6] معظم دساتير الدول

---

(١) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، المصدر السابق ، ص٥٣٩.

(٢) تستثنى منها الأحزاب الدينية الداعية إلى إقامة دولة دينية، كحزب التحرير مثلًا.

(٣) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٣٩.

(٤) يعتقد الإسلاميون أن قضية الشريعة مرتبطة بتطبيق القيم الدينية، باعتبار أن الحكم في النهاية لله وحده، ويعتقد العلمانيون، إن الشرعية مستمدة من القيم الوطنية للدولة الحديثة، انظر: برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، مصدر سبق ذكره، ص٤٥٨.

(٥) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٦٧.

(٦) كان السنهوري، أول من صاغ، أو بالأحرى ساهم بصياغة الدستور المصري، للعام =

العربية الإسلامية، كمصر والعراق وسوريا والأردن وليبيا، وإعطاها طابعًا علمانيًا بغطاء ديني[1]، إذ استطاع أن يدخل الإصلاح التشريعي وفق أسس علمانية[2]، وقد بدا ذلك واضحًا في الدستور المصري لعام ١٩٢٣م ، إذ على الرغم من الإشارة فيه بأن (الإسلام دين الدولة)، وخلوه من كلمة العلمانية، إلا أن مضمون العلمانية (بصورتها المعتدلة)، كان واضحًا في بعض فقراته، إذ نصت المادة (٣) من هذا القانون ما يأتي «إن المصريين لدى القانون سواءً، وهم متساوون، في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفيما عليهم من واجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو

= ١٩٢٣، ومن ثم ساهم مساهمة كبيرة في وضع معظم دساتير الدول العربية والإسلامية، في عهود استقلالها، والمنحى الأساسي الذي ضمنه لهذه الدساتير، هو العلمنة (بمعنى عدم جعل الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي من مصادرها الرئيسية)، انظر: المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(١) يرى السنهوري في رسالته: (فقه الخلافة)، التي حصل على شهادة الدكتوراه من فرنسا، عام ١٩٢٥، «إن الله هو المتصرف في السلطة العليا، وبعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، منحنا الله ميزة حق تمثيله في الأرض من حيث إن إجماع إرادتنا إنما تعبر عن ذاته المقدسة، وتصبح هذه الإرادة قانونًا ملزمًا، فالسيادة في القانون الإسلامي لله وحده، ولكنه يفوضها للأمة كل الأمة، وليس لشخص»، انظر: عمر سليمان الأشقر، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص١٢٥.

(٢) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٤٠.



الدين، وفي المادة (١٢)، نص هذا القانون على حرية الاعتقاد[1]، وأخذت سوريا في العام ١٩٤٩م، بهذا القانون، أما العراق، فكان دستوره للعام ١٩٢٥م ، مزيجًا من القانون المصري، وأحكام الفقه الإسلامي المستخلصة من مجلة الأحكام العدلية بناءً على إصرار العراقيين على ذلك[2].

ومما تقدم نخلص القول، بأن للعلمانية بوادر على صعيد الفكر السياسي الإسلامي وهي موجودة منذ زمن بعيد، إلا أنها لم تكن بنفس الصيغة الغربية، وإنما كانت بصيغ مختلفة، حيث كانت تمثل دعوى للعقل والعلم، والتقدم، والتحرر من كل الأشكال الكهنوتية، والدعوى كذلك للتمييز ما بين مقتضيات السياسة والدين، دون الفصل بينهما، وذلك يجعلهما يعملان جنبًا إلى جنب، كلٌ له اختصاصاته وأهدافه، أما على مستوى الممارسة فإن العلمانية، ظهرت في الدول العربية والإسلامية، ولكنها لم تكن بنفس الدرجة، لأن هناك من الأقطار الإسلامية لا يصلح الحديث فيها عن حركة علمنة بأتم معنى الكلمة، بل كانت مجرد اختراقات علمانية لا غير، ولا بد من التمييز بين الأقطار الإسلامية التي شهدت حركة علمنة مخططة ومعلنة، كالذي حدث في مصر وتركيا مثلًا، وبين الأقطار الأخرى.

ولا يختلف اثنان من إن هذه العلمنة كانت نتيجة لجملة من العوامل

(١) المصدر السابق نفسه، ص ص٤٢-٤٤.

(٢) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٦٨.

الداخلية، بسبب ما عانته المجتمعات الإسلامية من أوضاع داخلية صعبة تتمثل في الاختلاف و التفرقة على أساس الدين و القومية والطائفة، مما جعل ذلك أرضية خصبة نمت فيها العلمانية شيئًا فشيئًا، دون إمكانية إغفال العوامل الخارجية المتمثلة بالاحتكاك بالدول الأخرى لا سيما الغربية منها، و التي أصبحت بمثابة مصدر مهم لجميع الأفكار السياسية المعاصرة ومنها العلمانية و التي أثرت إلى حد كبير في مستقبل معظم الدول العربية والإسلامية. مما سيتوجب دراسة تلك العوامل الداخلية و الخارجية والتي أثرت إلى درجة كبيرة في انتقال العلمانية كفكرة وممارسة من الدول الغربية إلى الدول الاسلامية وهذا ما سوف يتم بحثه في المبحث اللاحق.

المبحث الثاني: عوامل انتقال العلمانية
إلى الفكر السياسي الإسلامي

إن العلمانية في الشرق الإسلامي لم تنبت من الصراع الاجتماعي الداخلي، ولم تنشأ نتيجة لتفكيك القيم التقليدية الموروثة وزوال فاعليتها في الممارسة اليومية والجماعية فحسب، وإنما نشأت كذلك عن طريق تبنيها من قبل نخبة محدودة العدد سُموا (بالرواد العلمانيين العرب)[١]، على عكس العلمانية الغربية التي كانت فلسفة للثورة والتحرر والمواطنة والقومية، ضد الطبقة السائدة المتحالفة مع الكنيسة[٢]، وقد ساهمت جملة من العوامل والأحداث لتبني فكرة العلمانية عند هذه النخب، وبالتالي تبنتها كثير من الدول الإسلامية بدرجات متفاوتة، وسعت جادة لتطبيقها وإبعاد المبادئ الإسلامية عن الحياة السياسية والحياة الاجتماعية، ومن ثم تبنيها لبرامج

---

(١) نعني بالرواد العلمانيين العرب: تلك النخبة التي آمنت بالعلمانية الغربية، بمفهومها الآنف الذكر، وآمنت كذلك بكل المبادئ والأسس التي تمخضت عنها، ثم قامت باستيرادها وتعريبها والترويج لها ضمن خطوة طويلة الأمد ومحكمة، حتى استقطبت الجزء الفاعل من هذه الأمة، انظر: أحمد حسين يعقوب، طبيعة الأحزاب السياسية العربية، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩٧، ص ص٥٦-٥٧.

(٢) وفيق رؤوف، إشكاليات النهوض العرب من التردي إلى التحدي، مصدر سبق ذكره، ص٢١٧.

علمنة التربية والتعليم والقانون ومحاولة إشاعة مفاهيم العلمانية في الإطار الأوسع من المجتمع الإسلامي ليشمل قيمه وأخلاقيته[1]، ويمكن أن نجمل تلك العوامل والأحداث، تحت مطلبين:- أولهما ينظر في العوامل الداخلية والثاني في العوامل الخارجية.

(١) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٥٥.

المطلب الأول: العوامل الداخلية لانتقال العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي

يمكن القول أن غياب الإسلام كمرجعية لشؤون المجتمع والسياسية في أكثر الدول العربية والإسلامية، لحساب قوانين أخرى، وما ينطوي عليه من تراجع دور الدين في بناء المجتمع المدني، لصالح نمط الدولة الحديثة بمركزيتها[1]،فضلاً عن عوامل داخلية أخرى ساهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في انتقال فكرة العلمانية وغيرها من المذاهب والعقائد كالوجودية[2] والشيوعية[3] والأفكار

---

(١) ياسر الزعاترة، الظاهرة الإسلامية قبل ١١ أيلول وبعده، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢٩.

(٢) فلسفة الوجود، ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وفرنسا، وهي مدرسة فلسفية تقول بأن الوجود الإنساني سابق على الماهية، أي أن الإنسان صانع وجوده، بغض النظر عن أي عوامل متحكمة فيه، كما تؤمن الوجودية بالحرية المطلقة، التي تمكن الفرد من أن يمتع نفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه، وأثرت الوجودية تأثيرًا كبيرًا في الأدب والفن الحديث، انظر: جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، مصدر سبق ذكره، ص٤٣٠.

(٣) الشيوعية هي من الأجزاء المكونة للماركسية، وموضوع بحث الشيوعية هو القوانين التي تحكم ميلاد وتطور النظام الاقتصادي الاجتماعي الشيوعي، وتسعى للمحو الكامل للفروق الطبقية، انظر: رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، مصدر سبق ذكره، ص١٧٢.

القومية إلى بلدان العالم الإسلامي، وظهور فكرة فصل الدين عن السياسة والدولة والتعامل مع الإسلام كتراث إنساني[1]، ويمكن أن نوجز أهم تلك العوامل الداخلية بما يأتي:-

١) انهيار الدولة العثمانية، وتفككها إلى دويلات، أخذت منحى نمط الدولة الحديثة.

٢) الدعوات الى تبني المنهج العلمي اللاديني من قبل بعض المسيحيين العرب.

٣) ظهور التيار القومي العربي.

٤) الدعوات التغريبية من بعض المسلمين العرب.

٥) أثر الترجمة.

٦) أثر الطباعة.

١- انهيار الدولة العثمانية، وتفككها إلى دويلات، أخذت منحى نمط الدولة الحديثة:

مثل انهيار الدولة العثمانية وتفككها، عامل مباشر لانتقال العلمانية، إلى الفكر السياسي الإسلامي، من منطلق أن الدولة العثمانية آخر دولة للخلافة الإسلامية[2]، وبتمزيقها تمزيقًا لوحدة

---

(١) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٥٨.

(٢) على الرغم من تحفظ أغلب الباحثين على هذه التسمية (الخلافة)، إلا أن الجميع متفق على أن النظامين القانوني والقضائي اللذين سادا السلطنة العثمانية حتى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، كانت لهما في الغالب مصدرية=

بلاد المسلمين[١] وإن كانت تلك الوحدة صورية إلى حد كبير، إلا أن وجود الدولة العثمانية كان يمثل رمزية لها دلالة واضحة عند الكثير من المسلمين، فضلًا عن تجزئة السلطتين الزمنية والدينية التي هيمن عليها سلاطنة الدولة العثمانية لمدة ستمائة سنة[٢]، حيث استطاع الاستعمار خلال القرن التاسع عشر من اجتياح عدد من الأقطار الإسلامية بدءًا من عام ١٨٨٢م، احتلال البريطاني لمصر، ومرورًا بالاحتلال البريطاني الفرنسي، ١٩١٨م، لمعظم بلاد المشرق العربي، الذي تلا الحرب العالمية الأولى، ما تمخض عنه من سقوط الدولة العثمانية عام ١٩٢٤، نتيجةً لذلك[٣]، ألغيت الخلافة وفرضت التجزئة، وبالتالي تم تدمير الاقتصاد المستقل، وحرمان الأمة من شخصيتها الأصلية، وهويتها الحضارية فضلًا عن أحكام السيطرة السياسية، وتقسيم البلاد العربية، التي أصبحت أكثر من

= واحدة هي الشريعة الإسلامية، انظر: قيس جواد العزاوي، الدولة العثمانية. قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الطبعة الثانية، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٣، ص١٠٥.

(١) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، الطبعة الأولى، دار البراق للنشر، تونس، ١٩٩١، ص٩٣.

(٢) أحمد نوري النعيمي، الحياة السياسية في تركيا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص٦٣.

(٣) صالح حسن سميع، أزمة الحرية في الوطن العربي، الطبعة الأولى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص٤٤٨.

عشرين دولة[1]، واستطاع الغرب تدريجيًا أن يستثمر الانشقاقات في الكيان العربي الإسلامي الموحد، ثم بدأ بعد ذلك يفرض منظومته الحضارية، بغية إلحاق شعوب المنطقة بدورة الغرب الرأسمالية، فتكون تلك الشعوب مصدرًا للمواد الخام، وسوقًا استهلاكية لمنتجات الغرب، وممرًا إستراتيجيًا لطرق تجارته، فأصبحت المؤثرات الحضارية للغرب، فاعلة وبقوة في المجتمعات الإسلامية دون أن تكون لهذه الأخيرة حرية الاختيار أو الرفض[2]، إذ بسبب ما عانته هذه المجتمعات، ولم تزل تعانيه من تجزئة وفرقة، وتمزق النسيج الفكري لأبنائها، وتشتت تياراته الفكرية، أصبح للغرب اليد الطولى في تأسيس الدول بعد الاستقلال على النمط الغربي الليبرالي، ثم رسم لتلك الأقطار خريطة للتجزئة، جعلت من كل قطر دولة لها حدودها المغلقة[3]، فضلاً عن التحول الفكري الجوهري الذي وجد طريقه إلى المجتمعات العربية والإسلامية من جراء الاتصال بالغرب، ودخول الثقافة والقيم الغربية إليها، ومنها الحرية الفردية وحرية المعتقد والمساواة، وعلى رأس تلك القيم الغربية الوافدة، تبني النظام الديمقراطي في بعض الدول العربية والإسلامية، مما

(١) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، الطبعة الثالثة، دار البراق للنشر، تونس، ١٩٩١. ص٢٩.

(٢) صالح حسن سميع، أزمة الحرية في الوطن العربي، المصدر السابق ، ص٤٤٨.

(٣) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨.

تمخض عنه اعتماده على القوانين الوضعية المدنية في التشريع، وعدم التفريق بين المواطنين بسبب المعتقد الديني، وجعل الشريعة الإسلامية لا تتعدى بعض الأحوال الشخصية في النظام الجديد[1]، و لا بد من القول بأن المساواة بين أفراد الأمة الإسلامية بغض النظر عن الدين والعقيدة و القومية ليس من البدع الجديدة، فدولة الرسول (صلى الله عليه وآله) في دولة المدينة كانت تحتضن جميع الاختلافات الدينية و القومية ضمن الدولة الواحدة.

٢- الدعوات إلى تبني المنهج العلمي اللاديني من قبل بعض المسيحيين العرب:

ذهب بعض المسيحيين العرب، للدعوة والترويج للمادية اللادينية، والتي تقود بالضرورة إلى الإلحاد، والإلحاد بطبيعته ليس سوى تصور قاصر لطبيعة الإنسان ودوره في الحياة[2]، الذي كان بعضهم قد تلقى تعليمه في الكليات والمعاهد التبشيرية الأمريكية في بلاد الشام (سوريا ولبنان)، ومن أبرز هؤلاء كان شلبي شميل (١٨٥٠-١٩١٧)، وفرح أنطوان، (١٨٧٤-١٩٢٢)، وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨)، ونجح هؤلاء المفكرين إلى حد بعيد في إرساء دعائم العلمانية في العالم العربي والإسلامي[3]، وعمل هؤلاء على الترويج لأفكارهم،

---

(١) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٨٤.

(٢) عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٩.

(٣) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٥٢.

ونشر الثقافة والفكر الغربي، مستخدمين الوسائل الحديثة لا سيما الصحافة، فنشروا أغلب أفكارهم، من خلال صحف (الجنان، والمقتطف والهلال)، التي مثل، محرروها أمثال نصيف اليازجي، ويعقوب صروف، وجرجي زيدان، طلائع اللادينية في الشرق الإسلامي[١]، تركزت أغلب أفكارهم باتجاه تغليب الهوية القومية على الهوية الدينية، والدعوة إلى ضرورة أن يقدم حب الوطن على ما سوى ذلك من الروابط الاجتماعية بما في ذلك رابطة العقيدة[٢].

يعد(شبلي شميل)، و(فرح أنطوان)، من أبكار الدعاة إلى المجتمع اللاديني، إذ كانا يتناولان قضايا المجتمع الإسلامي من خلال المفاهيم الغربية عن الخرافة والطقوس الدينية ونظرة الغرب إلى الصراع بين العلم والدين وبين السلطة الروحية والسلطة الزمنية دون الأخذ بنظر الاعتبار للخصوصية الدينية في المجتمع الإسلامي[٣]، إذ بحكم كونهم لا ينتسبون إلى الإسلام دينًا وحضارة استطاعوا أن يتناولوا موضوعات بشكل صريح وواضح، لا يستطيع أي مسلم من الدنوا منها، إلا وكان على درجة كبيرة من الحذر والرهبة[٤]، وعلى

---

(١) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٥٥٧.

(٢) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره ص١٥٢.

(٣) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

(٤) حسين أحمد أمين، الإسلام في عالم متغير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص١٥٥.

رأس تلك الموضوعات دعواتهم الصريحة لتبني العلمانية بمعناها الغربي الصرف (فصل الدين عن الدولة)[1].

وهنا نعتقد أن الدعوة إلى العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة هو ليس صورة متطرفة للعلمانية على العكس أفضل صورها، حيث أن فصل الدين عن الحياة هو الأخطر وفق الرؤية الإسلامية، لأن غالبية من يتناول العلمانية لا يفرق بين الفصل بين الدين و السياسة وبين الدين والدولة وبين الدين والحياة، فضلًا عن عدم توضيح طبيعة الفصل هل هو فصل وظيفي أم فصل عدائي وغيرها من أنواع الفصل والتمايز.

يعد(شبلي شميل) ممثل الداروينة في الشرق العربي الإسلامي، فهو يؤمن بأن الإنسان إنما هو مرحلة من مراحل تطور المادة، ويندرج ذلك في إطار فلسفة النشوء والارتقاء، لذلك يقول بحيوانية الإنسان، وبأن الجهود التي بذلت لإنكار صلته بالقرد فاشلة[2]، وهاجم الديانة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص بقوله «لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة، ولو لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شفاء الإنسان في دنياه، فلو تأملنا حالة الإنسان السابح

---

(١) حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مصدر سبق ذكره، ص٩٣.

(٢) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٩٦.

في بحر الأوهام لتصورناه رجلًا مرتعدًا واجف القلب متعوذًا بالرقي، إذ يرى نفسه محاطًا بالأرواح تراه من حيث لا يراها»[1]، أما فرح أنطوان، فقد سلك نفس المنحى من حيث وصف الدولة الدينية «دولة الضعفاء والجبناء والكسالى في الأمة»[2]، ونادى من خلال مناظرته مع الشيخ محمد عبده، بضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية على نحو ما جرى في الغرب[3].

أما (سلامة موسى)، فقد مضى إلى أبعد من ذلك، في دعوته اللادينية وتهجمه على الشرق وأهله، وتمجيده للغرب وأهله، حيث يقول في كتابه (اليوم والغد) (عام ١٩٢٧)، «كلما ازدت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراضي في الأدب كلما أزاوله، فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها، وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها، هذا هو مذهبي الذي أعمل له طوال حياتي سرًا وجهرًا، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب»[4]. فضلاً عن تهجمه

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص١٨٥.

(٢) نقلاً عن، المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، مصدر سبق ذكره، ص٤٣.

(٤) نقلاً عن، عمر سليمان عبد الله، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص٣٨.

الصريح على الدين الإسلامي، إذا تأسف أسفًا شديدًا لما تركته منظومة القيم الإسلامية من أثر اعتقادي في نفوس المصريين، بحيث جعلتهم يؤمنون بأنهم عرب مسلمون، وليسوا فراعنة غربيين، فيقول: «إن هذا الاعتقاد بأننا شرقيون -يقصد عربًا مسلمين- قد بات عندنا كالمرض، ولهذا المرض مضاعفات»[1]، كما لخص مذهبه السياسي العلماني بقوله «نريد الحكومة أن تكون ديمقراطية برلمانية كما هي في أوروبا، وأن يعاقب كل من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هارون الرشيد، أو المأمون، أو أوتوقراطية دينية»[2].

٣- ظهور التيار القومي العربي:

يذهب أغلب الباحثين إلى اعتبار القومية مرتبطة ارتباط وثيق بالعلمانية، القائلة بفصل الدين عن الدولة، فأحد أسسها هو التغاضي عن الروابط الدينية، وفصل الدين عن الدولة، ومن الشعارات الرئيسية التي أطلقها القوميين العرب في مصر خاصةً، هو (الدين لله والوطن للجميع)، فالاعتقاد بأن صياغة وإقامة الوحدة القومية العربية يجب أن تتم على أساس الوطن الواحد، واستبعاد الدين والملاحظات الدينية عن الشؤون الإدارية والحكومية، وتغليب الهوية

(١) صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص٤٥٠.

(٢) نقلا عن المصدر السابق نفسه، ص٤٥٠.

القومية على الهوية الدينية سوف يؤدي بلا شك إلى العلمانية[1]، والتي أصبحت محل الصدام بين الإسلام والقومية كما يراها (طارق البشري)، بقوله «العروبة قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، وهي بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية»[2].

وتكاد المصادر تتفق على اعتبار (مؤتمر باريس)، البذرة الأولى لنشأة الحركة القومية العربية، والأساس الأول الذي بنت عليه العلمانية، والذي انعقد في عام ١٩١٣، وبدعم من فرنسا له، برئاسة عبد الحميد الزهراوي، و (٢٥٠ عضوًا) من الدول العربية، ممن آمنوا بضرورة تبعية بلدانها لدول الغرب، خاصة فرنسا، لمواكبة التطور التي تحظى به، باعتبار ذلك الفرصة الكفيلة في خلاص الدول العربية، ونتيجة لميل أغلب الأعضاء لهذا الرأي، أخذ الاعتقاد يسري في عقولهم بضرورة الارتباط بهذه البلدان، إذ قال (اسكندر عمون) أحد القوميين والأعضاء البارزين في مؤتمر باريس، «إن الدول العظمى لا تريد بناء سوء، بل تريد صلاح أمرنا»[3].

يعد ساطع الحصري، من أبرز منظري تلك القومية، التي كانت

---

(١) علي محمد النقوي، الإسلام والقومية، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٩٩٧، ص٦٦-٦٧.

(٢) طارق البشري، حول العروبة والإسلام، في طارق البشري وآخرون، الحوار القومي-الديني، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص٣٧.

(٣) نقلاً عن، هادي الموسوي، العلمانية والاستعمار والفكر القومي، مصدر سبق ذكره، ص٥٩٦-٥٩٧.

ترى بالذات العربية بأنها قائمة بعروبتها، قبل أن تكون قائمة بإسلامها، وإن المذهبية الإسلامية لا تعدو أن تكون وعاء مادته العروبة، وليس العكس، ومن ثم ذهب بالقول بأن دولة الوحدة العربية لا بد وأن تكون علمانية، أي تفصل بين الدين والدولة فصلًا تامًا، كسائر قوميات أوروبا التي انسلخت عن الامبراطورية الرومانية، أو كتركيا الجديدة التي تبرأت عن دولة الخلافة العثمانية[٤]، ويوعز بعضهم سبب لجوء بعض القوميين العرب لفصل الإسلام عن المفهوم القومي، لكونه جاء كرد فعل لحركة التتريك ونزعة القومية التركية، وكسعي لمقاومة الاستبداد العثماني، ومحاولة لبناء مجتمع عربي يقوم على المساواة التامة بين جميع القاطنين فيه، وإن اختلفت ديانتهم[٥]، أما (نجيب عازوري)[٦]، رئيس (رابطة الوطن

(٤) صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص٤٥٤.

(٥) طارق البشري، الخلط بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام، في مجموعة باحثين، القومية العربية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٢٨٧.

(٦) مسيحي ماروني لبناني، يود إنشاء دولة عربية علمانية جديدة، وهذه الدعوة القومية ترتكز على دور الغرب، ودور النخب المثقفة ثقافة للعرب، كان من دعاة فصل مصر والعرب الأفارقة الآخرين وتخفيف ما تبقى من إسلامية الدولة الآسيوية، بالعلمنة وفصل الدين عن الدولة، وعمل على تكوين وحدة مسيحية مؤهلة لقيادة الهلال الخصيب، انظر: أحمد بو ملحم، نجيب عازوري رائد قومي حقًا، مجلة دراسات عربية، السنة/ ١٦، العدد/٢، تصدر عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص٧٦-٧٧.

العربي)[1]، فقد كانت نظرته للقومية نظرة علمانية بحتة، إذ لم يربط الوحدة بالاستقلال، بل طالب بمملكتين عربيتين في آسيا إحداهما (سوريا)، والأخرى في الجزيرة (السعودية)، مع استقلال ذاتي للبنان، وطالب بشدة على ضرورة فصل الدين عن الدولة، وإلحاق العالم الإسلامي بالأفكار والعقائد والقيم الغربية، ويظهر ذلك واضحًا في كتابه (يقظة الأمة العربية)[2].

وهكذا أصبحت العلمانية تمثل منطلقًا وركيزة للعديد من الجمعيات العربية التي أخذت بالظهور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، مثل جمعية بيروت سنة (١٨٧٥)، ورابطة الوطن العربي سنة (١٩٠٤) التي أشرنا إليها سابقًا، والجمعية الإصلاحية سنة (١٩١٢)، وجمعية العربية الفتاة سنة (١٩١٢) أيضًا، والجمعية القحطانية، والجمعية الإصلاحية سنة (١٩١٣)، وجمعية العهد سنة ١٩١٤، وهي الجمعيات التي مثلت تراث الحركة القومية العربية بالمشرق العربي، والتي أورثت هذه الحركة، ضمن ما أورثتها «العلمانية» كركيزة ومنطلق في العمل القومي العربي، ولقد زاد من

(١) تكونت في باريس سنة ١٩٠٤، نهض بها طلاب من العرب على رأسهم نجيب عازوري، ومن أول أهدافها تحرير البلاد وإقامة دولة عربية على أساس دستوري، انظر: جوزيف مغيزل، الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٣٦٨.

(٢) هادي الموسوي، العلمانية والاستعمار والفكر القومي، مصدر سبق ذكره، ص ص٥٩٨-٥٩٩.

تبني هذه الجمعيات القومية، للعلمانية بمفهومها الغربي، الدور الطليعي الذي لعبه المسيحيون القوميون العرب في لبنان وسوريا[١].

٤- الدعوات التغريبية من قبل بعض المسلمين العرب:

لم تتم الغلبة السياسية للغرب على الشرق من دون الغلبة الثقافية التي عبرت عن نفسها، بانبهار أجيال كاملة بالنموذج الأوروبي، وهو ما عرف فيما بعد بمصطلح التغريب الذي يقصد به (استخدام ونقل تقاليد الأسلوب الغربي في بعض أو كل المجالات، من حيث الشكل أو المضمون، وسيادة النموذج الثقافي الغربي على ما سواه من النماذج الثقافية في التعليم والسياسية والاقتصاد ووسائل الاتصال والاجتماع)[٢]، وكانت العلمانية من أبرز ثمار تيار التغريب، الذي مثل في بدايته صورة تعاون بين المسلمين والغرب واقتباس بعض النظم الأوروبية والانتفاع بعلم أوروبا وخبراتها في صناعة السلاح، وإنشاء المدارس الحربية، ووسائل النقل والاتصالات، وتنمية الصناعة والزراعة وغيرها[٣]، ولكن سرعان ما تحول ذلك إلى تيار تغريبي

(١) محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، مصدر سبق ذكره، ص٣٨.

(٢) جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، مصدر سبق ذكره، ص٤١١.

(٣) يمكن تسمية هذا الاتجاه، بالاتجاه التغريبي الوطني الذي مثله أفضل تمثيل الشيخ رفاعة الطهطاوي، في دعوته لاقتباس بعض الأفكار الغربية، والقول بأن كل ما هو تقدمي مفيد من الأنظمة الغربية سنجد له صدى وجذورًا في الديانة الإسلامية لو أننا دققنا النظر وأمعنا في البحث. انظر: حسين أحمد أمين، الإسلام في عالم متغير، مصدر سبق ذكره، ص ص١٢٠-١٢١.

يسعى جاهدًا، لإخضاع عقيدته وفكره وثقافته ولغته لمعايير الحضارة الغربية، باسم الإصلاح والتطور والرقي والنظرة المستقبلية[١]، والذي زاد من فعالية هذا التيار، التألق والعظمة والهالة التي أحاطت بالحضارة الأوروبية ذات التقدم الذي بهر الأبصار والبصائر في بيئة متخلفة، إذ أخذ أنصار ذلك التيار التغريبي يقارنون هذه الحضارة وإنجازاتها الصناعية والعلمية والفكرية، بالتخلف والركاكة والبؤس الفكري الذي عاشت فيه الأمة العربية الإسلامية لحقبة طويلة تحت حكم المماليك والعثمانيين[٢].

هذه الاتجاهات، عبرت عن بروز فئة من المثقفين متمايزة عن فئة المثقفين التقليديين الذين ارتبطوا بالمؤسسة الدينية، فئة دعت إلى علمنة الحياة وتحرير المرأة وفصل زمانية الدولة عن زمانية الطقوس الدينية، وإنشاء المؤسسات القانونية المدنية[٣]، بل بلغ الإعجاب بالغرب عند هذه الفئة حد التطرف، فراح مؤيدوها ينقبون على أدلة من التأريخ القديم، لينكروا على مصر عروبتها وشرقيتها ويعدوها أوروبية[٤]، وراحت فئة أخرى تتهجم على التشريع الإسلامي[٥]، ومن

---

(١) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص ص٣٠-٣١.

(٢) محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، مصدر سبق ذكره، ص٣٦.

(٣) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب. مصدر سبق ذكره، ص١٦٤.

(٤) من أبرز هؤلاء طه حسين، وسلامة موسى.

(٥) ومن الذين أيدوا تلك الأفكار (محمود عزمي)، عضو الحزب الديمقراطي (حزب =

ثم انفتح الباب على مصراعيه للهجوم على الإسلام، عقيدة وشريعة وثقافة وفكر ومنهجًا للحياة، ثم أسفر ذلك إلى الدعوة إلى نبذ الدين كله وإلى الإلحاد، وأسست في مصر دور للطباعة والنشر للسخرية من الدين ونبذ القيم الاجتماعية المنبثقة عن العقيدة الإسلامية(١)، ولم تكتف تلك الفئة بالموقف السلبي تجاه ذلك التحدي الفكري الغربي، وإنما سعت إلى ترويج المفاهيم التي أتى بها ذلك التحدي الغربي بغية طمس الهوية الإسلامية للشعوب العربية، وقد تبلورت تعاليم هذه النخب فشكلت ما يسمى (بالتيار التغريبي العلماني)(٢)، وأبرز من مثله، أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٢)، وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣)، وقاسم أمين (١٨٦٥-١٩٠٨)، ومنصور فهمي (١٨٨١-١٩٥٩)، وإسماعيل أحمد آدم (١٩١١-١٩٤٠)، وإسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢)، وزكي نجيب محمود، وآخرون.

كان (أحمد لطفي السيد)، رائدًا من رواد التيار التغريبي العلماني، إذ مع أنه كان مقربًا من الشيخ محمد عبده، إلا أن الإسلام لم يشكل

= الأحرار الدستوريين) في مصر حيث في عام ١٩٢٢ هاجم القضاء الشرعي الإسلامي، وهاجم الحالة الراهنة للتشريع الإسلامي ونشر ذلك في مقالات في صحف الأهرام والاستقلال، انظر: طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٥٨.

(١) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٥٢.

(٢) صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص ص٤٤٨-٤٤٩.

جزءًا مهمًا من فكره، فأحمد لطفي السيد لم يكن تفكيره كالأفغاني أو عبده في الدفاع عن الإسلام، أو المطالبة بإعادة الاعتبار للشريعة الإسلامية، كأساس أخلاقي للمجتمع[1]، بل على العكس من ذلك عرف بنزعته الإقليمية وسخريته من الرابطة الإسلامية أو الشرقية ودعوته إلى الفرعونية[2]، فقد رفض منذ البداية أن يكون هناك غير الأرض رباطة بين أفراد الشعب، فلم يفكر في أمة إسلامية ولا قومية عربية، بل في أمة مصرية لا يعتمد تكوينها على العرق والدين بل على التأريخ والأرض[3].فضلاً عن إلغائه الثنائية التوفيقية التي قال بها الرواد الإصلاحيون، فقال بمصر والغرب الليبرالي، دون الحاجة إلى خلافة روحية أو زمنية تركية أو عربية، بل أكثر من ذلك دون الحاجة إلى التوفيق بين الإسلام والحضارة الجديدة، وإنما التوجه إلى أوروبا مباشرة، حيث استبعد الإسلام كطرف في معادلة التقدم، واكتفى بجانبه الخلقي (القيم)، دون جانبه التشريعي (العلاقات الاجتماعية)، وكانت الترجمة السياسية لهذا التفكير هي الانسلاخ عن الخلافة العثمانية وفصل الدين عن الدولة وقيام الحكم الدستوري[4] واعتماده على المنفعة، باعتبارها الأساس الذي يبنى عليها كل إحساس وكل

(١) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٥٦.

(٢) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٩.

(٣) غالي شكري، النهوض والسقوط في الفكر المصري الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٩.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٢٣٠-٢٣٨.



عمل[1]، وهكذا أصبحت فكرة (أرض مصر وتأريخها)، محور تفكير لطفي السيد ومدرسته التي أنجبت مجموعة من المفكرين أبرزهم طه حسين الذي كان له نتاج وافر من الدعوات التغريبية، وانحيازه للغرب وإعجاب شديد بنموذجه وإنجازاته، ودعا إلى التشبه بالغرب والاستفادة من نموذجه في تطوير وتحديث الأمة والنهوض بها من كبوة التخلف[2]، إذ يرى حسين إن أول ما على مصر فعله هو أن تنشط لكي تدرك أوروبا، وأن تأخذ بأسباب الحضارة كما أخذت بها، وأن تسعى للرقي كما سعت إليه، فكان التشبه بالغرب أول النهضة وسيلة لا غاية، ولكن هذه الوسيلة ما لبثت حتى أصبحت غاية في نفوس كثير من المصرين كما يرى، وليس المهم عنده أن يتحقق في مصر مثلما تحقق في أوروبا في العدل الاجتماعي والسياسي، وإنما المهم هو أن توجد في مصر النظم والأدوات التي اتخذتها أوروبا وسيلة إلى تحقيق العدل السياسي والاجتماعي، ويجب أن تأخذ مصر من أوروبا كل شيء حتى الأزياء، ليعرف العالم أن مصر ليست أقل من أوروبا تقدمًا ولا رقيًا[3]، وتبنى (طه حسين) هذا الاتجاه التغريبي العلماني في أهم مؤلفاته هما كتابه (في الشعر الجاهلي)، الذي صدر في

---

(١) أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، دار الروائع، بيروت، ١٩٥٩، ص٣٨.

(٢) وليد نويهض، النخبة الظالمة والظلام، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤-١٢٥.

(٣) طه حسين، الوسائل والغايات، مجلة العربي، العدد ٢٨٨، الكويت، ١٩٨٢، ص٦٨-٦٩.

سنة ١٩٢٦، وكتابه (مستقبل الثقافة في مصر)، الذي صدر في سنة ١٩٣٨، إذ افتتح كتابه الأول بقوله «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتأريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به»[1]، وكانت دعوة واضحة للتغريب، كذلك يشير إشارة واضحة لعدم اهتمامه بالعرب كقومية والإسلام كدين بقوله «لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو النقص منهم، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي»[2]، ثم وصل به الحد بإثارة الشك في آيات القرآن الكريم وفي وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، حين قال: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التأريخي»[3]، وفي كتابه الثاني (مستقبل الثقافة في مصر)، حاول أن يصور بلده مصر تصويرًا غربيًا، بقوله «حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية، وهي في الطبقات الأخرى تختلف قربًا وبعدًا من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات وحظوتهم من الثروة وسعة ذات

---

(١) طه حسين، في الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٦، ص١٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٦.

اليد، ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية إنما هو المثل الأعلى للأوروبي في حياته المادية»[1]، فطريق الحضارة والرقي والنهضة عنده كما نص عليه في كتابه واضحة وبينة وهي «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[2]، والدكتور(طه حسين) بذلك يدعو لأن تكون مصر (العربية المسلمة) غربية، تمنح ولائها لحضارة حوض البحر المتوسط، التي هي علمانية تفصل الدين عن الدولة، فوحدة الدين ووحدة اللغة عنده لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية، ولا قوامًا لتكوين الدول[3]، وتبعهم في ذلك أيضًا قاسم أمين بدعوى تحرير المرأة (١٨٩٩م)، أو المرأة الجديدة (١٩٠٠م)، حين رأى بأنه من غير المفيد تبني العلوم الأوروبية دون تبني القيم الأخلاقية السائدة في أوروبا، فالاثنان من وجهة نظره لا ينفصلان، لذلك طالب بتغيير جذري للأمة الإسلامية من أجل مواكبة التقدم

---

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٣٨، ص٣١، نقلًا عن أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الطبعة الأولى، دار الندوة للتوزيع، بيروت، ١٩٦٥، ص١٣٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٤١، نقلاً عن أبو الحسن الندوي، المصدر السابق نفسه، ص١٣٧.

(٣) محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، مصدر سبق ذكره، ص٣٨.

واللحاق بركب الحضارة[١]، وقد بين في كتابه (تحرير المرأة)، دعوات تتنافى مع نصوص ثابتة في القرآن بقوله «إن في تعدد الزوجات احتقار شديد للمرأة»[٢] وكذلك قوله «المبالغة في الحجاب من الوسائل التي تبادر إلى عقول السذج، وتركن إليها نفوسهم»[٣]، من حيث أن الشريعة لم توجب الحجاب ولا منعت اختلاط الجنسين، وإن مستقبلهما منوط بتحريرها[٤]، وأخذ يقدم المصلحة على النص بقوله «جاز للحاكم رعاية للمصلحة العامة أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقًا لمصلحة الأمـة»[٥]، ودعا أيضًا في كتابه (المرأة الجديدة) دعوة صريحة إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية كعلاج ناجع للتحرر «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء إلا إننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها»[٦].

(١) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٥٥.

(٢) قاسم أمين بك، تحرير المرأة، الطبعة الثانية، مطبعة روز اليوسف، القاهرة، ١٩٤١، ص١٣٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ص٩٦-٩٧.

(٤) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، مصدر سبق ذكره، ص٧٤.

(٥) قاسم أمين بك، تحرير المرأة، مصدر سبق ذكره، ص١٤٠.

(٦) قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص ص١٨٥-١٨٦، نقلًا عن أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص١٢٨.

أما(منصور فهمي) فقد ذهب أبعد من ذلك في دعوته لتحرر المرأة، إذ وصل به الأمر أن يتهجم على شخص الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فوضع رسالة للحصول على درجة الدكتوراه من فرنسا سنة ١٩٠٨م موضوعها: «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها» جاء في صفحتها (١٥)، ما ترجمته: «محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، يشرع للجميع ويستثني نفسه»[١]، وبعد ذلك أخذت عدوى التوجه اللاديني تنتقل إلى أبناء المسلمين في مصر، خاصة بعد إنشاء الجامعة المصرية الأهلية (١٩٠٧-١٩٠٨م)، ومن أبرز من حمل لواء الدعوة اللادينية الإلحادية، (إسماعيل أحمد آدم)، الذي حاول أن يبرهن إن العالم يخضع لقانون الصدفة الشامل، وأن سبب الكون ليس خارجًا عنه بل منه، إذ لا شيء، وراء العالم، بل ليس الإيمان بالألوهية إلا فكرة بدائية ناجمة عن الوهم والخوف والجهل بطبائع الأشياء، ولم يكن من المؤلفين إلا القلة يعلنون عن أنفسهم بأنهم ملحدون وكان(إسماعيل آدم) من بينهم»[٢]، وتبعه في ذلك المنحى أيضًا إسماعيل مظهر الذي أسس عام ١٩٢٧، دار العصور للطبع والنشر، وصدر عنها كتاب «أصل الأنواع» «لتشارلز دارون»، مترجمًا إلى اللغة العربية بقلم إسماعيل مظهر، وفي صفحته الثالثة ذكر شعار (دار العصور) «كن حر الرأس، بعيدًا عن كل المؤثرات

(١) نقلًا عن، محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٩.

(٢) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٣.

التقليدية، حتى لا تجد صعوبة في رفض رأي من الآراء أو مذهب من المذاهب اطمأننت إليه وسكن إليه عقلك، إذا انكشف لك من الحقائق ما يناقضه» وأخذ يمدح هذا الكتاب بقوله « »هذا الكتاب، «أصل الأنواع» هو خير ما أخرج للناس في أواسط القرن الماضي»[1]، ولم يكن (زكي نجيب محمود) في دعوته إلى التغريب أقل شأنًا ممن سبقوه، إذ قال في كتابه «تجديد الفكر العربي»، «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترًا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علمًا وحضارةً، ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون ونجدّ كما يجدّون، ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون»[2]، ويقول أيضًا أن التحول إلى ثقافة العلم والتكنولوجيا والصناعة لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وإن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم[3]، وأخذ يصف التحرر من التبعية للغرب وتقهقر الدعوة العلمانية أمام المد الإسلامي بأنها نكسة[4]، وامتدح الغرب كونه يركن إلى عقله، وانتقد الشرق الإسلامي كونه يركن إلى وجدانه، بقوله: «إننا نعطي الصدارة لعواطفنا، في أحكامنا وسلوكنا، ونفاخر

---

(١) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٥٧.

(٢) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١، ص١٢.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٨٢.

(٤) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، المصدر السابق، ص١٢١.



الناس باننا كذلك»[1].

ومما سبق يتضح إن هذه العوامل في انتقال العلمانية قد أساءت إلى الفكرة أكثر من الفكرة نفسها، وحملتها أمور قد لا تؤمن بها أصلًا، لذلك كانت العلمانية مرفوضة رفضًا مطلقًا ليس لكونها فكرة منافية لتعاليم الإسلام أو متناقضة مع شريعته بل مرفوضة كون الذين حملوها للبلدان والمجتمعات الإسلامية هم على درجة عالية من التطرف والغلو ممن لهم موقف سلبي من الدين الإسلامي بحيث لم يفرقوا ما بين الإساءات التي حدثت من قبل الأشخاص والرؤساء والدول المحسوبة على الإسلام و الإسلام كدين يحمل منظومة قيمية إنسانية، لذلك كانت صورة العلمانية المنقولة هي عبارة عن دعوة للتنكر للدين ودوره في الحياة ودعوة للتغريب ودعوة إلى القومية المتعصبة، لذلك ساهم الذين نقلوها في إعطائها المعنى السلبي المفرط أكثر مما ساهموا بنقل تجربة إنسانية كانت وسيلة لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة لها خصوصية غربية ساهمت إلى حد كبير بالقضاء على كل أنواع الحروب والصراعات التي كانت تقوم على أساس الدين وتفرعاته.

٥- أثر الترجمة:

مهما يكن في الغرب من سوء موجه إلى العالم الإسلامي لا سيما

(١) زكي نجيب محمود، أزمة العقل في حياتنا، مجلة العربي، العدد ١٧٣، الكويت، ١٩٧٣، ص٣٨.

فيما يخص بعض القضايا (الحروب الصليبية - الاستعمار) فأنه يحمل من العلم والمعرفة ما يتفوق بها على كل شعوب العالم ومنها الإسلامية، وبلا شك لا يمكن الاستفادة و الحصول على ذلك العلم أو تلك المعرفة من دون عملية ترجمة لتلك العلوم والمعارف تسهل الفهم، وبالتالي الاستفادة منها باعتبار الترجمة (وسيلة إلى نقل المعرفة في شتى فروعها العلمية والنفسية... للراغبين في الإفادة من مضامينها)[١]، خاصةً وأنها حملت العديد من المضامين الإيجابية بالنسبة للعرب والمسلمين، لعل من أبرزها :-

إن ترجمة القرآن الكريم، والسيرة النبوية، ساعدت إلى حد كبير على نشر الدين الإسلامي، في الأوساط غير العربية، لا سيما الغرب[٢].

ساهمت حركة الترجمة في نشر العديد من العلوم والمصطلحات والأفكار العلمية في الطب والصيدلة والفكر، فضلًا عن العلوم الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالأفكار التحديثية والنهضوية، مثل (الديمقراطية، المدنية، فصل السلطات، حرية التعبير وغيرها)[٣].

(١) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٥، ص٨٨.

(٢) عباس الأسدي، في الغرب أزمة قيم، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٠.

(٣) شاهر أحمد نصر، دور الترجمة في نشر الفكر التنويري في عصر النهضة، شبكة الإنترنيت:

وهذه المضامين الإيجابية وغيرها، دفعت المسلمين إلى الاهتمام بعملية الترجمة.

وقد كان العرب قد اهتموا بالترجمة منذ زمن مبكر في تأريخ الدولة العربية الإسلامية، ويبدو ذلك جليًا في عهد الدولة العباسية وبالتحديد في بيت الحكمة، الذي أنشأه الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ) في بغداد، وطوره المأمون (١٩٨-٢١٨هـ)، من بعده[1]، ووضع بيت الحكمة تحت قيادة (حنين بن إسحاق)[2]، الذي قام بترجمة حوالي مئة كتاب تقريبًا منها (الجالينوس) ومدرسته و (٣٩) مخطوط إلى العربية، ومنها أيضًا مؤلفات (لسقراط)، و(أفلاطون)، ومثلت هذه الخطوات نقطة الانطلاقة للترجمة في الفكر السياسي الإسلامي من أجل الحصول على الكشوفات الفكرية، والإبداعات الثقافية، والابتكارات العلمية الموجودة عند دول الغرب خاصة[3]، وهذه الخطوة تبعتها خطوات أخرى، في مراحل لاحقة جعلت من الترجمة أمر مهم ولا بد منه خاصة في بلاد الشام ومصر.

---

http://www.thefreesyriq.org

(١) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٣٢.

(٢) طبيب وعالم مهتم بالعلوم، له دور كبير في إنشاء بيت الحكمة، ولد عام (٨٠٩م)، وتوفي عام (٨٧٧م)، انظر: توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص١٢٦.

(٣) محمد مروان السبع، الترجمة والنهضة العلمية، مجلة العربي، العدد ٢٨٣، الكويت، حزيران ١٩٨٢، ص٩٧.

ففي بلاد الشام وفي مدينة حلب على وجه الخصوص بلغ فيها المترجمين زهاء (١٥٠٠) مترجم في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، يعملون في خدمة القناصل الأوروبية المتواجدة آنذاك في سوريا، ويتمتعون بكافة الامتيازات القانونية، التي وفرتها لهم تلك القناصل[1]، لكن الترجمة في بلاد الشام بشكل عام، اقتصرت في بادئ الأمر على الكتب الدينية واتخذت، طابعًا فرديًا غير منظم، بينما في مصر أخذت الترجمة أبعادًا أوسع، فقد اعتمدها (محمد علي باشا)، كوسيلة من وسائل تحديث الدولة المصرية الناشئة[2]، فأسس مدرسة (الألسن)، سنة ١٨٣٥م، بناءً على اقتراح، من رفاعة رافع الطهطاوي، الذي تولى الإشراف عليها، واختيار تلاميذها، وعرفت هذه المدرسة في بداية إنشائها عام ١٩٣٥م (بمدرسة المترجمين)، ثم غيرت بعد ذلك إلى (مدرسة الألسن)، ومدة الدراسة فيها خمس سنوات، وقد تزداد إلى ست سنوات، وأهم اللغات التي تدرس فيها، هي: العربية والفرنسية والتركية والفارسية والإيطالية، ودرست الإنجليزية مدة من الزمن، إلا أن أعظم عناية كانت للغتين العربية والفرنسية، ولم تلق اللغة التركية غير اهتمام ضئيل[3].

---

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص١٢٤.

(٢) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الطبعة الثانية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٨، ص.

(٣) حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة،

اهتم رفاعة الطهطاوي بالترجمة اهتمام بالغ وعدّها دعامة لليقظة والنهوض في سبيل إدراك ركب الحضارة والتقدم، فأخذ يترجم لكتب الغرب وآثارهم ويبشر بها ويحث الناس على الإقبال عليها وتعلمها[1]، حيث قرأ «روح الشرائع»، (لمنتسيكو)، وقرأ لروسو، كتابًا يسمى «عقد التأنس والاجتماع الإنساني»، ويقول عنه أنه عظيم في معناه، وهو ما يعرف، في الترجمة السائدة اليوم، «بالعقد الاجتماعي»[2].

فضلًا عن جهود الطهطاوي فقد ساهمت مجموعة من الصحف والمجلات مساهمة جادة وفاعلة في حركة الترجمة، والنهضة العلمية والأدبية، أمثال «المقتطف»، و «الهلال»، وغيرهما، فقد نشرت على صفحاتها، مجموعة من البحوث والمقالات، المترجمة، مما ساعدت على نشر هذه البحوث والمقالات المترجمة، بين العرب والمسلمين، بشكل يمكنهم من الاطلاع على ثقافة الغرب وعلومه، وما توصل إليه، من آراء ونظريات ومبادئ سياسية واقتصادية واجتماعية[3]، ومن أبرز ما نقلته الترجمة من الكتب الغربية، من مبادئ سياسية (العلمانية)،

(د ت)، ص ص١٠٢-١٠٣.

(١) المصدر السابق نفسه، ص٧١.

(٢) حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ص٧٦-٧٧.

(٣) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص٣١.

فضلًا عن بعض المفاهيم السياسية المعاصرة الأخرى[1]، مما جعل الترجمة تصنف من ضمن العوامل الداخلية التي ساهمت مساهمة فاعلة في انتقال العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي.

٦- أثر الطباعة:

لم تستطع أن تصل الترجمة إلى غايتها لولا وجود الطباعة التي كانت إلى حد كبير عامل مساعد لنشر العديد من الكتب المترجمة سواءً من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية أو العكس، وعُدت (أي الطباعة) من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار الأفكار الغربية من خلال ما نشرته من مطبوعات أثرت تأثير واضح على الثقافة والعادات العربية والإسلامية، لا سيما بشكل خاص، في بلاد الشام ومصر[2].

فأول مطبعة عربية يراها أحد الباحثين كانت في مدينة (حلب) في الشام استقدمها بطريارك روماني اسمه (أثناسيوس الدباس) من بوخارست في عام (١٧٠٢م)، وقد ذُكر أنه طبع فيها بحدود (١٧٣٢) من الكتب العلمية والأدبية، التي ساهمت في انتشار اللغة والثقافة، حتى قيل أن «للحلبيين اليد الطولى والبيضاء في فن الطباعة وإنشاء

(١) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢.

(٢) رامي قصاب، في العلاقة بين النهضة والفكر القومي العربي والعلمانية، شبكة الإنترنيت:

http//:www.aleppo-cic/sy.com

المطابع ولهم خدمات كبيرة في مضمار الأدب والفن»[1].

ويرجع (علي المحافظة) إنشاء أول مطبعة في لبنان إلى سنة (١٦٠١م)، في (دير قزحيا) وتلتها مطبعة أخرى، هي مطبعة (دير مار يوحنا)، سنة (١٧٣٣م)، أما في سوريا، فقد أنشئت فيها المطبعة السورية لصاحبها (خليل الخوري)، عام (١٨٥٧م)، وبعد ذلك أسست (مطبعة المعارف)، للبستاني، في عام (١٨٦٧م)[2].

وفي مصر دخلت الطباعة إليها، مع دخول الفرنسيين إليها، عام ١٧٩٨م في حملتهم الشهيرة بقيادة بونابرت وسميت أول مطبعة أدخلوها (بالمطبعة الأهلية) لكن بعد خروجهم من مصر عام (١٨٠١م) أخذوها معهم، وظلت مصر لحقبة حوالي عشرين عامًا دون مطبعة حتى أنشأ، (محمد علي باشا) المطبعة الأهلية عام (١٨٢١م)، وأنشأ كذلك من بعده بطريارك الأقباط في مصر (الابناكيرلس الرابع) (المطبعة الأهلية القبطية) عام (١٨٦٠م)[3]، وساهمت بذلك الطباعة، شأنها شأن الترجمة في نشر العديد من المؤلفات الحديثة والكتب المترجمة الغربية وغيرها، إلى أيدي المفكرين والباحثين العرب المسلمين.

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٧-٢٨.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٨.

وقد مثلت تلك العوامل بمجملها، وسيلة داخلية سهلت عملية انتشار العلمانية داخل المجتمع الإسلامي الرافض لها، وانتشرت في البداية بين النخب المثقفة من المفكرين والكتاب العرب والمسلمين، لتنقل فيما بعد لعامة المسلمين، لا سيما وأن هناك عوامل أخرى، لكنها خارجية لا تقل عنها أهمية.

المطلب الثاني:
العوامل الخارجية لانتقال العلمانية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر

لم يكن للعلمانية وجود بمفهومها الغربي في التأريخ الإسلامي على مد عصور، كما وأشرنا إلى ذلك، لكن رغم ذلك وفدت إلى العالم الإسلامي بموجب عوامل مكنتها من أن تتفاعل مع بعض النخب المثقفة من العالم العربي والإسلامي ممن بهرتهم الحضارة الأوروبية، خاصة بعد أن حققت أوروبا نهضتها العلمية الكبرى وأمسكت بزمام العلم والتقدم وسيطرتها على معظم بلاد المسلمين في المشرق والمغرب وما رافقه من غزو فكري وثقافي[1]، إذ أن مشروع العلمنة لم يكن في حقيقته وليد السياق التأريخي المحلي ولا منتوج حركة تثاقف بين عالم الإسلام وعالم الغرب، بل كان بالدرجة الأولى منتوج التأثير الإمبريالي، الذي خلق بدوره توازنات جديدة على أرض الواقع بقوة النفوذ السياسي والاقتصادي، وهي توازنات كانت في محصلتها لصالح النخب التحديثية الجديدة المتأثرة بالنموذج الغربي، في كل توجهاتها لا سيما السياسية منها، في بناء الدولة على النمط

(١) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٣٧.

الحديث، واستبعاد فكرة الدولة الإسلامية، والجامعة الإسلامية[1]، هذا العامل فضلًا عن عوامل أخرى خارجية ساعدت على انتقال العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، يمكن أن نوجز أبرزها :-

١) الاستعمار الغربي للعالم العربي والإسلامي.

٢) تأثير أفكار الثورة الفرنسية على العالم العربي والإسلامي.

٣) البعثات التعليمية التي أرسلت للخارج.

٤) الحملات التبشيرية.

٥) الاستشراق.

1- الاستعمار الغربي للعالم العربي والإسلامي:

انتهت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨م بالقضاء على الدولة العثمانية، بعد تحطيمها وتفكيكها إلى أجزاء، واستولى الحلفاء على جميع البلاد الإسلامية تقريبًا، وكان همهم الأول القضاء على الدولة الإسلامية نهائيًا والحيلولة دون قيامها مرة أخرى، في أي جزء من أجزاء العالم الإسلامي، وقد وضعوا عدة خطط واستعملوا عدة أساليب لضمان عدم قيام الدولة الإسلامية[2]، ويقول في هذا الصدد (لورنس براون) المسمى (لورنس العرب):- « أهدافنا الرئيسية تفتيت

(١) رفيق بوشلاكة، العلمانية والاستبداد، مصدر سبق ذكره، ص٨٢.

(٢) محمد فريحة، خصائص الإسلام العامة، مصدر سبق ذكره، ص٤٠٧.

الوحدة الإسلامية ودحر الامبراطورية العثمانية»[1].

إن الاستعمار الذي سيطر على كثير من البلدان الإسلامية لم يكن مخطط ليستغل خيرات تلك البلاد ويستعبد سكانها فحسب (كما يظن بعضهم)، بل إلى جانب ذلك إبعاد الإسلام عن مجال التطبيق، وركزت تلك القوى الخارجية في المجال النظري والفكري في مواجهة الإسلام على ما يأتي[2]:-

أولًا:- فصل الدين عن الدولة، والمقصود هنا تحويل الإسلام إلى دين عبادة فقط، ونزع كل جوانبه الأخرى المتعلقة بتنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية وروحه الثورية والاستقلالية، وإظهاره بمظهر التخلف.

ثانيًا:- اعتبار الفكر الإسلامي والموضوعات الإسلامية موضوعات متخلفة وقديمة، ومن ثم دعوا إلى الأخذ بالتغريب كوسيلة للتقدم.

فالغرب أصبح متسلطًا محتكرًا للقوة والمعرفة في آن واحد، إذ أصبحت غالبية دول العالم الإسلامي تحت قبضته، مما مكنه من القضاء على المؤسسات الثقافية والاجتماعية التي كان يقوم على

---

(١) عمر سليمان الأشقر، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.

(٢) نقلاً عن، منير شفيق، موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة العروبة والإسلام، في مجموعة باحثين، القومية العربية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٦٣٩.

أساسها العالم الإسلامي، مما جعله غير قادر على المواجهة الثقافية التي عليه أن يعيش في ظلها، فالغرب لم يعد المحتكر الأساس لرأس المال الاقتصادي، وإنما أيضًا المحتكر الأساس لرأس المال المعرفي والعلمي والسلطة السياسية، التي تمكنه من المحافظة على هذا الاحتكار[١]. لقد أراد الغرب أن يضيف إلى انتصاره على المؤسسات العسكرية والسياسية والإدارية في المجتمع الإسلامي، انتصارًا أكبر على الإسلام نفسه يضمن له ديمومة واستقرار لانتصارات أخرى، وذلك بإدخال العلمانية إلى المجتمع الإسلامي، وتنظيم علاقاته الاجتماعية والإنسانية، وفقًا لمفاهيمها التي يجب (من وجهة نظر قوى الاستعمار) أن تحل محل مفاهيم الإسلام وقيمه ونظمه[٢]، وقد رافق حركة علمنة المجال السياسي الإسلامي خطوتان متلازمتان هما[٣]:-

أولًا :- العمل على إزاحة المرجعية الإسلامية، ونظام الشريعة من أبنية الدولة والمجتمع.

ثانيًا :- اتجاه الدولة العلمانية الحديثة إلى تفكيك مجمل الروابط

(١) أبو بكر باقادر، الحملة الفرنسية كانت مقدمة لنهاية الاستقلال الفكري، في علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢، ص٢١٧.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٨٦.

(٣) رفيق بوشلاكة، العلمانية والاستبداد، مصدر سبق ذكره، ص ص٨٧-٨٨.

الاجتماعية الأهلية وتحول المجتمع إلى مجرد ذرات من الأفراد المتناثرين الذين لا رابط يجمعهم إلا الارتباط العمودي بكيان الدولة، ومما زاد الأمر خطورة وتعقد، إن تفكك المؤسسات الأهلية بحجة جمودها وتخلفها لم تواكبه أو تلحقه إنشاء مؤسسات وهياكل حديثة تحل محلها.

وبذلك مثلت العلمانية أحد مظاهر وأبرز أوجه الغزو الثقافي والفكري لعالمنا الإسلامي، الذي فرض عليه علمنة الدولة والمجتمع بسطوة الخارج الاستعماري في ظل الحراب العسكرية وعبر فوهات مدافع البوارج البحرية، ولئن كانت العلمانية في الغرب نتاج أوضاع ومعطيات محلية متدرجة عبر أزمنة متوالية، فقد ظهرت في الشرق وافدًا أجنبيًا متكامل الرؤى والأيديولوجيات والبرامج، يطبق تحت تهديد السلاح وبالقسر والإكراه[1].

2- تأثير أفكار الثورة الفرنسية على العالم العربي والإسلامي:

تعد الثورة الفرنسية، (١٧٨٩م)، ثورة ضد النظام السياسي الذي كان قائمًا في فرنسا بالدرجة الأساس وأثرت في العالم كله فيما بعد، ويختلف المؤرخون في أسبابها، فيرى بعضهم أنها حركة عقلية نشأت من حركة الاستنارة الحرة في القرن الثامن عشر، ويرى آخرون أنها ثورة الطبقات المحرومة من الامتيازات ضد الطغيان

(١) عوض محمد القرني، العلمانية التأريخ والفكرة، مصدر سبق ذكره، إنترنيت.

الإقطاعي، وترى أطراف أخرى، بأنها توطيد لسلطة البرجوازية، وعلى أي حال، فقد أدت الثورة الفرنسية وحروبها إلى تقويض بناء أوروبا القديم، ومهدت الطريق أمام المذاهب الحرة في القرن التاسع عشر[1]، فقد تمخض عن هذه الثورة أمور مهمة، فقد ولدت لأول مرة في تأريخ أوروبا المسيحية، (دولة جمهورية)، لا دينية، تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب، وليس باسم الله، وعلى حرية التدين بدلًا من الكثلكة[2]، وعلى الحرية الدينية بدلاً من التقييد بالأخلاق الدينية، وعلى دستور وضعي بدلًا من القرارات الكنسية، فضلًا عن أنها قامت بحل الجمعيات الدينية، وسرحت الرهبان والراهبات، ومصادرة أموال الكنيسة، وإلغائها لكل امتيازاتها، وكانت تمثل أعمال جريئة وغريبة بالنسبة لعصرها[3]، وتوجت تلك الأعمال بقيامها بفصل الدين عن الدولة، وأقامت نظامًا علمانيًا في فرنسا[4]، رافعة

(١) جمال شحيد، وليد القصاب، خطاب الحداثة في الأدب، مصدر سبق ذكره، ص٤١٣.

(٢) إحدى الملل المسيحية، تنتشر أساسًا في أوروبا الغربية وأمريكا اللاتينية، وهي موجودة منذ عام ١٠٥٤م، والجوانب المذهبية للكاثوليكية هي الاعتراف بتكوين الروح القدس لا من الله الأب وحده، وإنما الله الأب والابن، ورفعة البابا كونه وكيل يسوع المسيح على الأرض، وعصمة البابا عن الخطأ، انظر: عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سبق ذكره، ص٣٢٢.

(٣) حمود بن أحمد الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، مصدر سبق ذكره، إنترنيت.

(٤) أحمد صادق سعد، مصر في ظل الحملة الفرنسية، مجلة دراسات عربية، السنة/ ١٦، العدد/ ٢، تصدر عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص٥٢.

شعارات الحرية والمساواة والإخاء، لذلك عدّها بعضهم أنها تمثل الرابط الحقيقي بين العلمانية كفلسفة فكرية، وبين تكوين الدولة التي تفترض المساواة في الحقوق والحرية وسيطرة القانون[1].

ولم يقتصر تأثير تلك الشعارات أو التغييرات التي حدثت على فرنسا فحسب، بل أصبح لها شأنها وصدى واسع لدى شعوب العالم أجمع[2]، خاصة خلال الحملة التي قادها نابليون على المشرق العربي بشكل عام، ومصر بشكل خاص (١٧٩٨-١٨٠٢م)، ومنذ ذلك التأريخ بدأ التغريب كواحد من أخطر التحديات التي تواجه الإسلام والمسلمين في العصر الحديث[3]، ومقدمة لنهاية الاستقلال الفكري في العالم العربي والإسلامي وإعلانًا لبداية فقدان السيطرة على المرجعية الدينية والثقافية العربية والإسلامية شيئًا فشيئًا[4].

فلم تكن الأهداف من الحملة الفرنسية مجرد نهب استعماري وقواعد عسكرية تحمي هذا النهب وتضمن السوق والمواد الخام فحسب، بل كانت حملة فكرية تغريبية سعت إلى تحويل المرجعية الإسلامية لمصر إلى مرجعية مدنية على نمط الدولة الفرنسية

(١) برهان غليون،المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، مصدر سبق ذكره، ص٦١.

(٢) أحمد صادق سعد، مصر في ظل الحملة الفرنسية، مصدر سبق ذكره، ص٤١.

(٣) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص٩.

(٤) أبو بكر باقادر، الحملة الفرنسية كانت مقدمة لنهاية الاستقلال الفكري، مصدر سبق ذكره، ص٢١٧.

اللائكية[١]، وقد أفلحت إلى حد كبير في جانبين، أولهما الجانب القانوني وتمثل ذلك في تهميش أو إلغاء الشريعة الإسلامية كمرجعية قانونية، وثانيهما الجانب التعليمي، إذ استطاع إلى حد كبير في تكييف التعليم العام في مصر، وفقًا لنظرته التي تغلغلت تدريجيًا إلى جمع مراحل التعليم، منذ المرحلة الابتدائية إلى المستويات الجامعية العليا[٢]، وهذا ما دفع المفكر (محمد عمارة)، لقوله «أن بونابرت لم يصحب معه المدفع وحده، بل أتى «بفكرية الحضارة الغربية وبالمطبعة والصحيفة أيضًا»[٣].

ومن باب الإنصاف والموضوعية لا بد من القول أن الاحتلال الفرنسي و البريطاني لمصر والعراق على وجه التحديد على الرغم من كل الملاحظات و الانتقادات التي توجه لهما، فإنهم ساهموا بدرجة كبيرة في تطور تلك البلدان المحتلة ونقل كل أدوات الحداثة و المعرفة في وقت مبكر جدًا.

3 - **البعثات التعليمية:**

كان من إيجابيات السياسات التعليمية في عهود الاحتلال الأجنبي (البريطاني والفرنسي) في مصر بشكل خاص بعث مجموعة من

(١) وفيق رؤوف، إشكاليات النهوض العربي من التردي إلى التحدي، مصدر سبق ذكره، ص٢١٨.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٨٩.

(٣) محمد عمارة، العلمانية ونهضتها الحديثة، المصدر السابق، ص٩.

خريجي الجامعات إلى بعض الأقطار الأوروبية لنيل درجات علمية في جامعاتها، وكان في مقدمة أولئك المبعوثين، رفاعة رافع الطهطاوي الذي أرسله محمد علي إلى فرنسا عام ١٨٢٦م ، حيث أخذ يدرس العلم والفلسفة الفرنسية فضلًا عن لغتها، وبعد أن عاد إلى بلده، أدرك أن الدول الغربية وصلت إلى أعلى درجات الكمال في العلوم الرياضية والفيزياء وعلوم ما وراء الطبيعة، بينما البلاد الإسلامية أتقنت العلوم الشرعية وتطبيقاتها والفلسفة لكنها أهملت كلية التطبيقات العلمية، والحل من وجهة نظره كانت الأخذ بالتكنولوجيا وتشجيع التفاعل مع أوروبا وتشجيع الهجرة والخبراء الأجانب إلى مصر[١]، وإذا كانت حصانته الدينية منعته من تقبل ما يمس الإسلام وشريعته، فإن ذلك لم يسعف طلاب آخرون ذهبوا بعده، من أمثال، (منصور فهمي)، (طه حسين)، (زكي نجيب محفوظ)، (محمود أمين العالم)، (فؤاد زكريا)، وغيرهم، ممن أرسلوا لطلب العلم والتقدم، فعاد كثيرٌ منهم بالعلمانية لا بالعلم، ذهبوا لدراسة الفيزياء والأحياء والكيمياء والفلك والرياضيات، فعادوا بالآداب واللغات والاقتصاد والسياسة والعلوم الاجتماعية، بل دراسة الأديان، وبالذات الدين الإسلامي من وجهة نظر غربية[٢]، رجع كثير من هؤلاء الجامعيين

---

(١) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

(٢) عوض محمد القرني، العلمانية التأريخ والفكرة، مصدر سبق ذكره، إنترنيت.

متشبعين بروح الغرب ويفكرون بعقله ويرددون في بلدانهم صدى أساتذتهم الغربيين، لذلك يقول أبو (الحسن الندوي): «فلا يقرأ إنسان لعالم مستشرق في الغرب بحثًا ولا يعرف له نظرية إلا ويجد أديبًا أو مؤلفًا في مصر يتبنى هذه النظرية بكل إخلاص، ويشرحها ويدعو إليها في كل لباقة وبلاغة»[1]، ومن أبرز النظريات والأفكار هي (فصل الدين عن الدولة، إن الإسلام دين لا دولة، الشك في المصادر العربية الأولى، الشك في قيمة الحديث النبوي وإنكار مكانته وحجته، والدعوة لتحرير المرأة من دون ضوابط شرعية، وتمجيد العصر الفرعوني والتغني بحضارته وأدبه وأمجاده، وغيرها)[2].

٤- الحملات التبشيرية:

بدأت الإرساليات التبشيرية تفد إلى العالم الإسلامي شرقًا وغربًا منذ القرن السابع عشر، من شتى الفرق والمذاهب النصرانية، وكانت بلاد الشام أولى محطاتها، فتقاطر المبشرون على بيروت ومنها انطلقوا إلى جميع بلاد الشام، وبعد أن أنزلت فرنسا حملة برية في بيروت اشتد نفوذهم أكثر، فنشطوا وفتحوا المدارس والكليات، ففتح المبشرون الكلية اليسوعية المعروفة بجامعة القديس يوسف اليسوعية، وفتح الأمريكان الكلية البروتستانتية سنة

---

(١) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٠.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ص١٣٠-١٣١.

١٨٦٦م المعروفة اليوم بالجامعة الأمريكية في بيروت[١]، وبالرغم من تباين وجهات النظر السياسية بين البعثات التبشيرية، إلا أنها متفقة في الغاية، وهي بث الثقافة الغربية في الشرق، وجعل عقيدة فصل الدين عن الدولة، عقيدة للمسلمين، وزعزعة ثقة المسلمين بدينهم، وحملهم على الامتعاض منه، وعلى احتقار تأريخهم، وتمجيد الغرب وحضارته، حتى وإن لم يعتنقوا النصرانية، وليس أجدى من العلمانية وسيلة لهذا الغرض[٢]، إذ كان لنشاط البعثات التبشيرية دورًا بارزًا في نشر العلمانية، وكان لمدارسها وجامعاتها التي أنشأتها في العالم الإسلامي، أهمية خاصة في هذا المنحى، حيث تدرّس فيها الثقافة والفكر الغربي[٣]، وقد استعمل المبشرون جميع الطرق في سبيل التبشير، إلا أن التعليم برهن أنه أثمن الوسائل التي استطاع المبشرون أن يلجأوا إليها في سعيهم للتنصير خاصة في سوريا ولبنان[٤]، ويؤكد ذلك المبشر (هنري جب) بقوله «إن التعليم في الإرساليات المسيحية إنما هو واسطة إلى غاية فقط، هذه الغاية هي قيادة الناس إلى المسيح وتعليمهم حتى يصبحوا أفرادًا مسيحيين

---

(١) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، مصدر سبق ذكره، ص٣٦.

(٢) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٦٠.

(٤) مصطفى الخالدي، عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، الطبعة الخامسة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٨، ص٤٦.

وشعوبًا مسيحية، ولكن حينما يخطو التعليم وراء هذه الحدود ليصبح غاية في نفسه وليخرج لنا خيرة علماء الفلك وطبقات الأرض وعلماء النبات، فإننا لا نتردد حينئذ في أن نقول إن رسالة مثل هذه قد خرجت عن المدى التبشيري المسيحي إلى مدى علماني محض، إلى مدى علمي دنيوي»[١].

إذ أصبحت المدارس العلمانية بديل للمدارس التبشيرية، يقول في ذلك (القس زويمر): «مادام المسلمون ينفرون من المدارس المسيحية فلا بد أن ننشئ المدارس العلمانية، ونيسر لهم الالتحاق بها، هذه المدارس التي تساعدنا في القضاء على الروح الإسلامية عند الطلاب»[٢]، وقد ساهمت إلى حد كبير الأقليات المسيحية الموجودة في الداخل، حيث مثلت طلائع الاتصال بالثقافة والفكر الغربي ومن ثم كانوا أقلامًا لترويج الأفكار العلمانية في الصحف والمجلات، وبل ألف بعضهم في ذلك كتبًا ضمنتها هذه الأفكار والمبادئ فضلًا عن مجلات تبشيرية، أكثر من أن يحصيها العدد، وقد لا تظهر عليها صبغة التبشير ولكنها في الحقيقة وسائل قوية للتبشير[٣].

(١) نقلاً عن، مصطفى الخالدي، عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، مصدر سبق ذكره ص ص٦٦-٦٧.

(٢) عمر سليمان الأشقر، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٧-٢٨.

(٣) عبد الرزاق هادي الصالحي، العلمانية رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص٦٦٠.

5- **الاستشراق:**

هو تيار فكري ذو تعابير أدبية يدين ببعض عناصر تشكيله إلى عصر النهضة الأوروبية والروحية السائدة في ذلك العصر، يهتم بدراسة الحضارة العربية الإسلامية[١]. إن تأريخ الاستشراق قديم يرجع إلى القرن الثالث عشر الميلادي، والعوامل التي كونته بهذا التأريخ بالتحديد إنما هي دينية وسياسية واقتصادية، إلا أن العامل الديني أوضحها، وهو يهدف إلى نشر الديانة المسيحية وتبليغ دعوتها، وتصوير الإسلام، تصويرًا يثبت فيه فضل المسيحية ورجحانها على الإسلام، ويبعث في الطبقة المثقفة إعجابًا بالمسيحية وحرصًا عليها[٢]، لذلك يقال أن للمستشرقين والمبشرين أهدافًا مشتركة ووسائل متداخلة، والاختلاف بينهم بسيط، يكمن في أن ميدان المستشرقين الأساس هو الثقافة والفكر، بينما يركز المبشرون جهودهم في النواحي التربوية والاجتماعية[٣].

وعلى الرغم من وجود بعض الجوانب الإيجابية في الاستشراق، المتمثل بالدور الكبير الذي لعبه في التعرف على الفكر العربي

---

(١) محمد الدعمي، الاستشراق، الاستجابة الثقافية الغربية للتأريخ العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص٩٥.

(٢) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص١٩٣.

(٣) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٥٥١.

الإسلامي، وفي تعريف هذا الفكر خارج العالمين العربي والإسلامي، فضلًا عن تحرير بعض المخططات العربية والإسلامية، وتحقيقها ونشرها، لكن تصديهم لكتابة التأريخ الإسلامي، من منطلق نظرتهم إلى الإسلام[1]، يكشف عن بعض الجوانب السلبية له تجاه الإسلام ومتمثلة في بعض الافتراضات الخاطئة التي بثوها في مؤلفاتهم، ونالت حظًا وافرًا من الشيوع والتواتر، حتى غدت من المسلمات عن بعض الباحثين والكتاب في العالم العربي والإسلامي[2]، ولعل أبرز تلك السلبيات الاستشراقية، التي كان لها تأثيرها على بعض المثقفين العرب والمسلمين، واعتبرت ركائز رئيسية ارتكزت عليها العلمانية في انتقالها هي :-

إن حركة الاستشراق في بعض مراحلها لا يمكن عزلها عن الاستعمار، إذ أنها ساهمت في تعريف الاستعمار، بواقع البلدان المستعمرة، وكانت بمثابة مصادر مؤكدة للغرب يطلع بها على الشعوب

---

(١) على الرغم من أن الموضوعية العلمية في بعض الأحيان تجعل للاستشراق قيمة بحد ذاته، غير أنها تجعله أيضًا أداة فعالة للعمل الديني والسياسي، لذا فقد وضع بعض المؤلفين العرب لوائح بالمستشرقين، وضعوهم بها، لا بحسب الطابع العلمي لأبحاثهم، بل بحسب طبيعة موقفهم من الإسلام، انظر: بولص الخوري، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٦.

(٢) محمد عباس نور الدين، حوار ثقافي إسلامي غربي في باريس، مجلة الدوحة، السنة ٤، العدد ٤٤، تصدر عن وزارة الإعلام القطري، الدوحة، ١٩٧٩، ص١٢٢.

الشرقية ليتسنى للاستعمار أن يبسط نفوذه وسلطته[1].

نشر الدعوات المادية اللادينية بين الطلاب المسلمين، وخاصة طلبة البعثات التي أرسلت إلى الغرب، ممن عادوا إلى أوطانهم، مبشرين بما كانوا يحسبونه علمًا وحضارة وفكرًا متحررًا درسوه على يد أساتذتهم المستشرقين[2].

الطعن في حقيقة الإسلام وحقيقة القرآن والنبوة، فقالوا عن الإسلام أنه تطوير محرف لليهودية والنصرانية، أو هو جزء من مجموعة الأديان الشرقية السابقة، وإن القرآن من وضع النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو هو من إملاء راهب نسطوري تعلم النبي على يده مدة طويلة في الشام[3]، ويقول في ذلك أحد المستشرقين الغربيين (بلييف)، «أن القرآن اشترك في وضعه أناس من جزيرة العرب وخارجها، وليس من تأليف شخص»[4]، أما المستشرق (ريتشارد بيرتون)، فيقول عنه «لم يكن سوى رجل عبقري

---

(١) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص١٩٤.

(٢) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٥٠.

(٣) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٥٤٤.

(٤) نقلاً عن، حسن الشيرازي، الإسلام بين العلم الحديث والاستشراق، مجلة الوعي الإسلامي، السنة ١، العدد ١١، تصدر عن وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ١٩٦٦، ص٥٠.

كثير القـراءة»[1]، فضلاً عن تهمة النبوة كونها نوبات من الصرع والهستيريا، أو نوع من العبقرية الشعرية في أحسن الأحوال[2].

أبرز الاستشراق من خلال غالبية دراساته الفكرية والأدبية تفوق الفكر الغربي بكل المجالات، مقابل نظرة دونية إلى الفكر السياسي الإسلامي، باعتبار أن معظم العلوم الحديثة يعود الفضل فيها إلى الفكر الغربي، وقضية العلمية والعقلانية أصبحت حكرًا له أما الفكر السياسي الإسلامي، فهو قاصر لأن يصل لما وصل له الفكر الغربي[3].

نجاح التجربة العلمانية، وهزيمة الكنيسة في أوروبا وما رافق ذلك النجاح من تقدم علمي وتحرر إنساني، أخذ يؤثر بشكل مباشر على غالبية المستشرقين، وأخذوا يحاولون نقل تلك التجربة الى العالم الإسلامي، من دون الأخذ بنظر الاعتبار الخصوصية التي يتمتع بها الدين الإسلامي[4].

القول بأن الإسلام طقوس وشعائر روحية، أو على أحسن الأحوال

---

(١) نقلاً عن ، محمد الدعمي، الاستشراق، الاستجابة الثقافية الغربية للتأريخ العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١١٧.

(٢) سفر بن عبد الرحمن، العلمانية، المصدر السابق، ص٥٤٥.

(٣) محمد عباس نور الدين، حوار ثقافي إسلامي غربي في باريس، مصدر سبق ذكره، ص١٢٣.

(٤) عوض محمد القرني، العلمانية التأريخ والفكرة، مصدر سبق ذكره، إنترنيت.

دين بالمفهوم الغربي الضيق، فلا دخل له بأمور الحكم والحياة الاجتماعية والنشاط الاقتصادي، وأن النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، إنما جاء ليؤسس دينًا ولم يكن يهدف إلى تكوين دولة[1].

وعلى أي حال فإن الاستشراق بسلبياته وإيجابياته، ساهم مساهمة كبيرة في نقل وترويج الأفكار العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي وبشتى الطرق.

ومن كل ما تقدم، نخلص إلى القول، بأن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام علاقة تكاملية، لا يمكن فصلها فصلًا كاملًا، ولا يمكن لأحد أطرافها أن يستغني عن الآخر، وإنما كل طرف مكمل للآخر، ولكن هذا لا يمنع من التمييز بينهما، أي بمعنى آخر التمييز بين مقتضيات الدين وبين مقتضيات السياسة، بمعنى التمييز و الفصل الوظيفي؛ لأن وظيفة الدين هي غير وظيفة السياسة، فالأولى مبادئ و أدوات ومجال اختصاص يختلف عن الثانية.

أما عن بوادر ظهور العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي و البواكير الأولى لها، فإنها ظهرت عبر مرحلتين، ظهرت على صعيد الفكر وصعيد الممارسة، فعلى صعيد الفكر لم تكن العلمانية فيه كتلك التي سادت في الغرب وإنما ظهرت بمضامين تختلف عن علمانية الغرب، إذ أنها دعت إلى الأخذ بالعلم والتقدم والتحرر الفكري وتركت الدعوات المادية الإلحادية، واختلاف هذه العلمانية المعتدلة

---

(١) سفر بن عبد الرحمن، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص ص٥٤٦-٥٤٧.

الإسلامية عن العلمانية المعتدلة الغربية، في أن المضامين التي حملتها العلمانية في الإسلام متفقة مع روح الإسلام نفسه (محاربة الكهنوتية و الدعوة للعلم، تحكيم العقل)، أما على صعيد الممارسة، فإن العلمانية ظهرت بشكل أكثر، وأقرب إلى علمانية الغرب.

وهنا لا بد من القول أن لكل فكرة بوادر و بواكير أولى للظهور، وبما أن فكرة العلمانية هي فكرة غربية النشأة، فإن البحث ينصب على بواكير ظهورها بعد انتقالها للعالم الإسلامي نتيجة جملة من العوامل ساهمت مساهمة فاعلة في انتقال العلمانية لكن ما يُسجل على أغلب تلك العوامل أنها أساءت إلى العلمانية إساءة مقصودة أو غير مقصودة، لا سيما تلك الدعوات اللادينية و الدعوات التغريبية و الدعوات التبشيرية والتي كانت تمثل عوامل ساهمت في تشويه صورة العلمانية بُعدّها دعوة إلى اللادينية و التغريب و التبشير.

وبواكير ظهور العلمانية لم يكن مقتصرًا على ما ذكر بل بالإمكان متابعة بواكير ظهور العلمانية بشكل أكثر وضوح لا سيما عند من اتخذها طريقة للفصل الوظيفي بين السلطة و الدولة من جهة والدين من جهة أخرى، وهذا يتضح جليًا بعد متابعة المواقف الفكرية السياسية الإسلامية لا سيما المعاصرة منها من العلمانية وبالذات الموقف المؤيد أو التوفقي.

الفصل الثالث:
أبرز المواقف الفكرية السياسية
الإسلامية المعاصرة اتجاه العلمانية

دخلت العلمانية إلى المجتمع الإسلامي، نتيجة عدة عوامل، كما أشرنا إليها سابقًا، وكان ذلك عن طريقين، الأول من داخل المجتمع العربي والإسلامي، والثاني من خارجه، وقد مثلت العلمانية إحدى التحديات الكبرى التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي المعاصر نظرًا لحساسيتها إذا ما أريد تطبيقها في مجتمعه، وبقدر كونها أصبحت أمرًا واقعًا فقد تعامل معها الفكر السياسي الإسلامي بجدية وقدر كبير من الأهمية وتمخض عن ذلك مواقف فكرية سياسية إسلامية متباينة، بين الرفض والتأييد، والانتقاء[1].

ذهب بعضهم إلى صعوبة الحديث عن وجود العلمانية في الإسلام ولو بصيغة مخففة (بذور) بل من الجرأة في بعض الأحيان، فهذه الكلمة غدت ترادف الكفر الصريح والإلحاد الموجب لمعتنقه عقوبة القتل[2]، وتمثل ذلك عند غالبية الموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية، كرد فعل ينبذ جسمًا غريبًا قد يأتي لتغيير النظام

(١) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٣٠.

(٢) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سبق ذكره، ص١٩.

السياسي والاجتماعي والاقتصادي، القائم على مبادئ الإسلام في أغلب جوانبه[1].

بينما يرى بعضهم الآخر، أن الدين الإسلامي علماني في جوهره، وله مفهومه العلماني الخاص به، وبالتالي لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية[2]، وبذور العلمانية بمعنى التمييز بين الأخرويات والدنيويات، (بين الدين والسياسة، وبين الخلافة والسلطنة)، موجود في الإسلام وتأريخ الإسلام[3]، وحتى فكرة الفصل بين الدين والسياسة عند بعضهم، ليست غريبة عن الإسلام؛ لأن الشريعة الإسلامية لم تتعرض لمقومات الدولة، وكيفية اختيار الحاكم، وإن ابتعاد الدين عن الدولة والسياسة والقانون أمرًا مُسلم به في الإسلام، وذلك لأن القسم الغالب من الفقه الإسلامي هو محض اجتهادات من الفقهاء وليس نصوصًا دينية ملزمة، وبهذا تكون العلمانية أصيلة في الإسلام، وليست طارئة عليه[4] [5]، وتمثل ذلك عند غالبية الموقف الفكري السياسي الإسلامي المؤيد للعلمانية، طلبًا منهم للتقدم والحضارة و الاستقرار السياسي و الديني و التي

(١) بولص الخوري، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٧٢.

(٢) حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مصدر سبق ذكره، ص٩٦.

(٣) جورج طرابيشي، هرطقات، المصدر السابق، ص٣٤.

(٤) لا يتبنى طارق البشري هذا الرأي، وإنما ينقل وجهات النظر المختلفة.

(٥) طارق البشري، في القومية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٢٩٣.

أصبحت سمة لغالبية الدول التي اعتمدت العلمانية في تنظيم علاقة السياسة بالأديان.

وهناك رأي فكري ثالث يتوسط الرأيين السابقين، حيث يرى في العلمانية عناصر كثيرة لا تتعارض بالضرورة مع الإسلام، كاعتبار السلطة السياسية ذات أساس مدني مستمد من رضا المحكومين ونفي صفة الثيوقراطية عنها، وكالتسليم بحق أتباع الديانات المختلفة في ممارسة شعائرهم الدينية بحرية بشرط عدم التجاوز على النظام العام والآداب العامة، وهي فكرة ترتبط بالدولة ولا ترتبط بالإسلام، وكالدعوة للعلم والتقدم نحو حياة أفضل، كلها عناصر ممكن أن يتقبلها المسلم دون أن يمس عقيدته الدينية، أما قضية فصل الدين عن الدولة بمعنى إقصاء الدين عن أن يكون له دور في تنظيم المجتمع، فهي من الأمور التي لا يمكن للمسلم قبولها[1]، وتمثل ذلك عند الموقف الفكري السياسي الإسلامي التوفيقي، والذي غالبًا ما يشار إليه على أنه موقف الاعتدال، إذ هو يحافظ على ما هو جوهري في التراث السياسي العربي الإسلامي، ويستوعب من الحضارة الغربية ما قد يسهم في تقدم المجتمع العربي الإسلامي في آن واحد، ومن دون أن يأتي هذا الاستيعاب بشكل سلبي على الإسلام كعقيدة وشريعة.

استنادًا لما سبق وبسبب سعة الموضوع، وكثرة المواقف السياسية

(١) أحمد كمال أبو المجد، المصدر السابق نفسه، ص٥٣٠.

الإسلامية حوله، (مفكرين، حركات فكرية، أحزاب... الخ)، فإن التعرف ومتابعة المواقف الإسلامية بأكملها ليس بالأمر اليسير، ولأجل الإحاطة قدر المستطاع بالجوانب المهمة التي يحملها بين طياته، سوف نعرض هذا الموضع من خلال ثلاث محاور، المحور الأول يتعلق بالموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية وهو ما سيتكفل به المبحث الأول، والمحور الثاني يختص بالموقف الفكري السياسي الإسلامي المؤيد للعلمانية، وهو ما سيبحثه المبحث الثاني، بينما المحور الثالث سوف يرتكز على بيان الموقف الفكري السياسي الإسلامي التوفيقي وهو ما سوف نتقصاه في المبحث الثالث، وتلمس بواكير العلمانية في الفكر الإسلامي سيكون من خلال متابعة الموقف المؤيد و التوفيقي، لكن هذا لا يمنع من ذكر الموقف الرافض لوجود العلمانية كونه يمثله طيف واسع من المجتمع الإسلامي لا يمكن تجاهله.

المبحث الأول:
الموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية

مثل الموقف الرافض للعلمانية الجمهور الغالب من المفكرين والباحثين الإسلاميين، إذ أن المفهوم الذي أعطى للعلمانية بوصفها فصل الدين عن الدولة وضعها في حالة تعارض مع الإسلام، وذلك لأن الدين الإسلامي لا يعترف بفكرة الفصل بين الدين والسياسة، وإنما يعد السياسة جزءًا من الدين، بل يعدها من ضرورياته، لأن جوهر العقيدة الإسلامية يملي على المسلم وجوب القيام بتطبيق الإسلام في حياته[1]، إذ يرى أصحاب هذا الموقف الفكري إن الإسلام عقيدة دينية وشريعة حياتية تؤسس لنظام كلي وشامل للإيمان والحياة، بمعنى عدم إمكانية الفصل بين الدين والدولة[2]، وإذا كان الإسلام لا يعنى بشؤون الآخرة فحسب، وإنما يعنى كذلك بشؤون الدنيا، فقد كان طبيعيًا أن يعنى بشؤون الدولة إلى جانب عنايته بشؤون الدين، فقد جاء الإسلام بشريعة، أي بعدة أحكام اجتماعية واقتصادية

(١) حسين شيخ خضر الظالمي، فصل الدين عن السياسة فكرة استعمارية، الطبعة الأولى، مؤسسة البلاغ، دمشق، ٢٠٠٥، ص٨.

(٢) عامر حسن فياض، علي عباس مراد، إشكالية السلطة، تأملات العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٥، ص١٩٣.

وقانونية[1] تنظم شؤون الحياة الدنيا لذلك كان طبيعيًا على الإسلام أن يعنى بإقامة دولة تعنى بتنفيذ تلك الأحكام[2]، وهناك فيض من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ما يؤكد إلزامية تلك الأحكام من جهة، وضرورة أن يكون كتاب الله وسنة رسوله هي المرجع الوحيد في تطبيقها من جهة أخرى.

ففي جانب الأحكام الاجتماعية مثلًا قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم»[3]، وفي الجانب الاقتصادي مثلًا قوله تعالى «وأحل الله البيع وحرم الربا»[4]، وفي الجانب القانوني (القضائي)، ذكر القرآن الكريم مثلًا «إذ تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل»[5]، وهذا من جانب الأحكام المدنية التي وضعها الله لكي تطبق بين الناس، أما ما يتعلق بالجانب السياسي (الحكم)، فإنه على الرغم من عدم وجود نظرية واضحة ومتفق عليها في السلطة[6]، إلا أنه في نفس

---

(١) لا يقتصر الإسلام على هذه الأحكام وإنما هي أبرزها.

(٢) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الرابعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٨، ص٩٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٢٣.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٦) لقد اكتفى القرآن الكريم في ما يتعلق بسياسة الحكم في الإسلام، بالنص على =

الوقت يتضمن الإسلام المبادئ السياسية الشمولية الكبرى للحكم[1]، (كمبدأ الشورى، ومبدأ العدل)، كقوله تعالى: «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون»[2]، وكذلك قوله تعالى: «وشاورهم في الأمر»[3]، وفي مبدأ العدالة، قال تعالى: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»[4]، فضلاً عن هذه الآيات توجد هناك آيات أخرى تؤكد على ضرورة عدم الخروج عن حكم الله المحكم، (القرآن الكريم والسنة النبوية)، المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، كقوله تعالى: «أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حُكمًا لقوم يوقنون»[5]، وكذلك قوله تعالى: «أفغير الله ابتغى حكمًا وهو الذي

= الدعائم الثابتة التي ينبغي أن يُعتمد عليها أي نظام يوصف بأنه إسلامي، إذ قرر العدل والشورى والمساواة كمبادئ أساسية، وترك ما عداها من النظم التفصيلية ليتسع لأولي الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلون حكوماتهم بما يتلاءم ويتفق مع مصالحهم من غير تجاوز الأسس التي ذكرت آنفًا، انظر: مصطفى أحمد مصطفى، جدلية العلاقة بين الدين والدولة في الفكر الأصولي الإسلامي المعاصر، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠١، ص٣٥.

(١) سعيد بنسعيد العلوي، الإسلام السياسي ظاهرة حديثة، في العلمانية والممانعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص٤١.

(٢) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٤) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٥) سورة المائدة، الآية ٥٠.

أنزل إليكم الكتاب مفصلًا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزلٌ من ربك بالحق فلا تكون من الممترين»[١].

وعندما يتكلم (أبو الأعلى المودودي) عن النظام السياسي في الإسلام، يؤكد على ضرورة أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، لأن ذلك أمر مختص بالله تعالى وحده لا يشاركه فيه أحد غيره[٢]، ويتفق معه (أحمد النراقي) على مصدر الولاية والتشريع هو الله تعالى وحده لا شريك له، ومن ثم يمنح تلك الولاية إلى الأنبياء ثم الأوصياء ثم الفقهاء[٣]، أما (حسن البنا)، فقد نظر للإسلام نظرة شمولية، باعتباره نظامًا متكاملًا (عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف ولا ينفك واحد من هذين عن الآخر، وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن)[٤]، ودافع عن ضرورة قيام الحكومة الإسلامية، وباعتبارها قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي

(١) سورة الأنعام، الآية ١١٤.

(٢) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١، ص٣٠.

(٣) احمد النراقي، ولاية الفقيه، تعليق وتقديم: ياسين الموسوي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠، ص ص١٥-١٦.

(٤) نقلًا عن، محمد أحمد صالح أبو الطيب، الإمام حسن البنا، قراءة في مشروعه السياسي، الطبعة الأولى، دار الكتب الوثائق العامة، بغداد، ٢٠٠٦، ص٨٧.

الذي جاء بها الإسلام للناس، فهو لا يقر الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام، فمن ظن أن الدين الإسلامي لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليس من مباحثه فقد ظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام[1]، وأول خطأ ارتكبه المسلمون من وجهة نظره، هو بفصلهم الدين عن السياسة عمليًا[2].

وقد اقتفى أثره تلميذه (سيد قطب)، الذي يرى في (أن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده)[3]، وأن (شريعة الله)، تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وتتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضًا[4]، وبذلك يرفض (قطب) كل أنواع وحالات الحكم، ويعدها حكومات جاهلة، ويتصور أن هناك حالتان اثنتان للحياة البشرية، ولا علاقة للزمان أو المكان في تقدير قيمة هاتين الحالتين، حالة الحق وحالة الباطل، حالة النور وحالة الظلام، وحالة الشريعة وحالة الهوى، وحالة الإسلام وحالة الجاهلية، وأما أن يلتزم الناس الإسلام دينًا (أي منهجًا للحياة ونظامًا)، وإلا فهو الكفر والجاهلية والهوى

(١) حسن البنا، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، المركز الإسلامي، جنيف، (د.ت). ص٣٠.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٣١.

(٣) سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢، ص٧١.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص١٣٦.

والظلام[1]، حيث بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبدًا لله تعالى في الامتثال لأحكام الله تعالى، يصبح ملزمًا عليه أن يوفق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، ومدعوًا بحكم عقله إلى بناء كل تصرفاته الخاصة وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على أساسها[2]، ويرى السيد (محمد باقر الصدر) في دين الإسلام الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلها الصحيح، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي أن يتغلب على مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية إلا إذا كان إطاره دينيًا إسلاميًا[3]، ويركز السيد (محمد باقر الصدر)، على النظام الإسلامي على ما سواه من الأنظمة، ويعده حاجة ضرورية للمسلمين بشكل خاص لسببين على الأقل[4]:-

أولًا- لإيجاد الانسجام بين التشريع والعقيدة، فأن مرد النظام الإسلامي إلى أحكام الشريعة الإسلامية، وهي أحكام يؤمن المسلمون

---

(١) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة السابعة، دار الشروق، القاهرة ، ١٩٨٠، ص١٠١.

(٢) محمد باقر الصدر، بحوث إسلامية، الطبعة الأولى، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ، ٢٠٠٤، ص٧٥.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٤٣.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٤٧.

بقدسيتها وحرمتها ووجوب تنفيذها بحكم عقيدتهم الإسلامية وإيمانهم بأن الإسلام دين نزل من السماء على خاتم الأنبياء محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وعلى عكس الأنظمة والتشريعات الأخرى، فإنها في نظر المسلمين وبحكم عقيدتهم لا تحتوي على الحرمة والقدسية ولا يوجد أي مبرر شرعي لها.

ثانيًا- لإيجاد التوافق بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي من حياة الإنسان المسلم، وذلك لأن الأنظمة الأخرى غير الإسلامية، لا تعالج في غالبها إلا جانب العلاقات الاجتماعية من حياة الإنسان تاركة الجانب الروحي الذي يشمل علاقة الإنسان بربه.

وقد نحى نفس المنحى كلٌ من (مصطفى السباعي)، و (عبد القادر عودة)، وذلك برفعهم شعار (الإسلام دين ودولة)، ويرى (السباعي)، إن فصل الدين عن الدولة في الإسلام يؤدي إلى انحراف الدين عن وضعه الصحيح، ووقوع هذا الفصل سوف يؤدي إلى جر الإسلام والمسلمين إلى البلاء والشقاء، وإذا كان ربط الدين بالدولة في أوروبا أدى إلى اضطهاد الفكر وخنق الحريات، فأن الإسلام كان في أزهى عصوره عندما قامت فيها الدولة على مبادئ شريعته، وما حدث الجفاء بين الدين والدولة في الإسلام، إلا وحدث الضعف والجمود والفوضى[1]، أما (عبد القادر عودة)، فنجده أيضًا يرى بأن

(١) مصطفى السباعي، الدين والدولة في الإسلام، سلسلة رسائل تبحث عن الفكرة الإسلامية الحديثة، لجنة الطلاب الجامعيين، بيروت، ١٩٥٣، ص٧٧.

الإسلام ليس عقيدة فقط، لكنه عقيدة ونظام، وليس دينًا فحسب، بل دين ودولة، والإسلام كعقيدة هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ولكنه كنظام يسيطر على الإنسان سيطرة تامة، ويرسم له منهجه في الحياة وهدفه منها، كما يرسم طرائق العمل التي تؤدي إلى السعادة في الدنيا والآخرة[١].فضلاً عن إن الإسلام قد أتى بتحريم كثير من الأفعال، واعتبار إتيانها جريمة يعاقب عليها، وفرض لهذه الجرائم عقوبات، والتي لا يمكن أن تطبق إلا في ظل الدولة الإسلامية[٢]، ومن هذه الجرائم القتل العمد وعقوبته القصاص: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل»[٣]، والسرقة عقوبتها قطع اليد: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[٤]، والقذف عقوبته الجلد: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة

(١) عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، الطبعة الثانية، دار النذير للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٤، ص٥٦-٥٧.

(٢) إذا قلنا الدولة الإسلامية، فإن ذلك لا يعني أن الدولة في الإسلام دولة ثيوقراطية، أو دولة دينية كما يعنيها لفظ (ثيوقراطية)، كما كانت البابوية والكاثوليكية في أوروبا، وإنما الدولة في الإسلام مثال للمجتمع الذي =تديره وتحكمه، وما دام المجتمع إسلاميًا، فهي دولة إسلامية، وهو التعبير الصحيح عن طبيعة الدولة في الإسلام، انظر: حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مصدر سبق ذكره، ص ص١٢-١٤.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٧٨.

(٤) سورة المائدة، الآية ٣٨.

شهداء فاجلدوهم، ثمانين جلدة»[1]، ولا جدال في أن تحريم الأفعال واعتبارها جرائم وفرض العقوبات عليها إنما هو من مسائل الحكم ومن أخص ما تقوم به الدولة، ولو لم يكن الإسلام دينًا ودولة لما سلك هذا المسلك[2].

ولا شك من أن القرآن لم يأت بهذه النصوص الخاصة بالجرائم عبثًا، وإنما جاء بها لتنفذ وتقام، وإذا كان القرآن أوجب على المسلمين إقامة هذه النصوص وتنفيذها، فقد أوجب بالضرورة أن يقيموا دولة تسهر على إقامة هذه النصوص[3].

وفي واقع الحال إن شعار «الإسلام دين ودولة» يحتمل عدة معاني، أبرزها[4]:-

فهو قد يعني أن نظام الحكم في البلاد الإسلامية هو من صميم الدين الإسلامي.

وقد يعني أن السياسة من الدين، وأن العمل السياسي هو عمل ديني، وأنه لا فارق بين الدين والسياسة، وأن ضحية العمل السياسي

---

(١) سورة النور، الآية ٤.

(٢) عبد القادر عودة، الإسلام وأضاعنا السياسية، الطبعة الثانية، (د.م.ن)، ١٩٦٧، ص٦٦.

(٣) المصدر السابق نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، الطبعة الخامسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢٧٥.

شهيد عند الله.

وقد يعني أن تقوم الدولة الإسلامية، (أي دولة)، على النظام الإسلامي التأريخي سواءً قانونيًا أو فقهيًا.

وقد يعني أن يكون الأساس في الدولة الإسلامية المنهج الإسلامي والنظام الخُلقي الإسلامي، والتقاليد والعادات الإسلامية، وهو أفضل المعاني جميعها.

ولم تعد مقولة "الإسلام دين ودولة" مختصرة بمفكر أو بحركة إسلامية ما، وإنما أخذ يتبناها العديد من المفكرين الإسلاميين، فضلًا عن أغلب التيارات والحركات الإسلامية وبشكل خاص تلك الحركات التي تسعى للوصول للسلطة من أجل تغيير نظام الحكم.

وقد رفض أحد المفكرين الإسلاميين فكرة الفصل بين الدين والسياسة، من منطلق أن العدل مبدأ أساس من مبادئ الإسلام: «إنا أنزلنا إليك الكتب بالحق لتحكم بين الناس»[1]، ولا يمكن أن يكون هناك عدل من دون سياسة. فعدل الحاكم وعدل القانون وعدل الناس بعضهم مع بعض هي سياسية بكل معنى الكلمة، وإذا كان بعض الناس يفهمون السياسة أنها خداع وحيلة، فهذا ما لا يوافق عليه الإسلام، لأن السياسة الحقة في الإسلام، هي السياسة التي تكفل للناس أمنهم وعدلهم وحقوقهم[2]، وعلى الرغم من أنه لا يرى

(١)سورة النساء، الآية ١٠٥.

(٢)محمد حسين فضل الله، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد: =

في العلمانية فكرًا مضادًا للدين، أي بمعنى الإلحاد، ويرى فيها أنها القاعدة القانونية للدولة التي لا تستوحي كل خصوصياتها ومفاهيمها وخطوطها حسب الدين ولا تجعل للدين دور فاعلًا في كل حركتها بل قد تعطيه وقد لا تعطيه حرية في مجال العبادة[1]، وكذلك يراها ممكن أن تكون النظام الذي يشجع العلم وينطلق من خلال مصلحة الإنسان[2]، إلا أنه يراها مضادة في العمق للدولة الإسلامية، لأن الاتجاه الإسلامي للدولة ينطلق من أن يكون الدين هو قاعدة الدولة في مضمونها الفكري وهو خط الدول في حركتها التشريعية، وهو منهج الدولة في أسلوبها العملي في مواجهة كل القضايا والمشاكل التي تنطلق منها[3]، وبذلك فأن المسيحي عندما يرتضي العلمانية كحركة في الجانب القانوني لا يخسر شيئًا، ولكن المسلم يخسر، كون المسيحية تقوم على الروحانية والفصل واضح في نصوصها، بينما الإسلام يجمع بين الروحانية وبين منهج واضح يحدد المعالم الكبرى

= عادل القاضي، الجزء الخامس عشر، الطبعة الأولى، مكتب السيد محمد حسين فضل الله، قم، ٢٠٠٦، ص٥١٠.

(١) غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص١٤٦.

(٢) محمد حسين فضل الله، الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري، الطبعة الأولى، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٩، ص٦٥.

(٣) غسان بن جدو، خطاب الاسلاميين والمستقبل، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ص١٢٤-١٢٥.

لعلاقات البشر فيما بينهم[1].

أما (يوسف القرضاوي)، فهو يرفض العلمانية من منطلق، أنها مناقضة لطبيعة الإسلام من جهة، ومناقضة لسلوكه وتأريخه من جهة أخرى، إذ لا يوجد أي مبرر لقيامها، كما وجد ذلك في الغرب المسيحي[2]، فمن حيث طبيعة الإسلام، فهو يراها (دين ودنيا، عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، دعوة ودولة، وخُلق وقوة)[3]، أما من حيث سلوكه وتأريخه، فهو يرى ما يأتي[4]:-

المسيحية تقبل سمة قسمة الحياة بين الله وبين قيصر، بينما الإسلام يرفض تلك الثنائية، التي عرضها الفكر الغربي المسيحي، والذي شطر الحياة بين الله تعالى، وبين قيصر.

لا تمتلك المسيحية تشريعًا مفصلًا لشؤون الحياة، يضبط معاملاتها، وينظم علاقاتها، ويضع الأصول والموازين لتصرفاتها، وإنما كانت مجرد روحانيات وأخلاقيات، وعلى خلاف الإسلام الذي جاء عقيدة وشريعة، ووضع الأصول لحياة الإنسان من المهد إلى الحد: «ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء، وهدىً ورحمةً وبشرى

(١) محمد حسين فضل الله، في الإسلام والعروبة، مصدر سبق ذكره، ص١٣.

(٢) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.

(٣) عبد الرزاق عيد، يوسف القرضاوي، بين التسامح والإرهاب، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص٧٥.

(٤) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مصدر سبق ذكره، ص٤٥-٤٩.

للمسلمين»[1].

فضلًا عن أن الإسلام لا يعرف الكهانة، ولا توجد فيه طبقة كهنوتية تحتكر الدين، وتتحكم في الضمائر، وتغلق على الناس باب التواصل مع الله إلا عن طريقها، حيث عنها تصدر قرارات الحرمان، أو صكوك الغفران، إنما كل الناس في الإسلام رجال لدينهم، ولا يحتاج المرء فيه إلى واسطة بينه وبين ربه، فهو أقرب إليه من حبل الوريد، وعلماء الدين ليسوا إلا خبراء في اختصاصهم ويرجع إليهم كما يرجع إلى كل ذي علم في علمه[2]، «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[3].

ويرى في العلمانية أنها تصطدم مع الإسلام في أكثر من جانب وخاصةً في جوانب العقائد والعبادات والأخلاق والتشريع[4]، فالعقيدة الإسلامية لها أثرها في إحسان العبادة، والعقيدة والعبادة لهما أثرهما في تكوين الأخلاق، والأخلاق لها أثرها في حراسة التشريع، والتشريع له أثره في حماية الدولة ورقيها، والدولة لها دورها في الحفاظ على العقائد والعبادات والأخلاق والتشريعات، فكل هذه الأمور يؤثر بعضها في بعض ولا يستغني بعضها عن بعض،

---

(١) سورة النحل، الآية ٨٩.

(٢) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، مصدر سبق ذكره، ص٣٦ .

(٣) سورة النمل، الآية٤٣.

(٤) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، مصدر سبق ذكره، ص ٩٣-٩٤ .

فلا بد من العناية بها جميعًا إذا أردنا أن نقيم حياة متكاملة متوازنة كما أمرنا الله[1]. وكثيرًا ما يخلط بين ما هو ديني وما هو إسلامي، وعدّهما شيئًا واحدًا، خاصةً عند الحديث عن ضرورة قيام الدولة في الإسلام، فالحكومة الإسلامية غير الحكومة الدينية (الثيوقراطية)، فالحكومة الدينية حكومة الكهنة والإسلام لا يعرف الكهنة، والحكومة الإسلامية حكومة مدنية تحتكم إلى الإسلام وتعده مرجعًا أعلى لها، إذ المعرفة بالشريعة ليست حكرًا على أحد، وإنما هي علم ودراسة من حصلها فهو أهل لكي يفتي ويقضي[2].

وتعامل (القرضاوي) مع العلمانية بطريقة أكثر حدة من غيره، فهو يرى المسلم الذي يقبل العلمانية مهما تكن علمانيته معتدلة ومتساهلة، هو في جهة المعارضة للإسلام، خصوصًا فيما يتعلق بتحكيم الشريعة التي جاء بها كتاب الله تعالى، وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا المسلم الذي يقبل العلمانية أو يدعو إليها وإن لم يكن ملحدًا (يجحد وجود الله، ينكر الوحي والدار الآخرة)، قد تنتهي به علمانية إلى الكفر إذا أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة مثل تحريم الربا والزنا، أو شرب الخمر أو فريضة الزكاة،

(١) يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣، ص١٦٤.

(٢) السيد يسين، قضايا المعاصرة والخلافة، حوار علماني إسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٨٨.

أو إقامة الحدود، أو غير ذلك من القطعيات التي أجمعت عليها الأمة وثبتت بالتواتر اليقيني الذي لا ريب فيه، بل إن العلماني الذي يرفض مبدأ تحكيم الشريعة من الأساس، حسب رأي (القرضاوي)، ليس له من الإسلام إلا اسمه وهو مرتد عن الإسلام، يجب أن تزاح عنه الشبهة وتقام عليه الحجة، وإلا حكم القضاء عليه بالردة، وجُرد من انتمائه إلى الإسلام، وفرق بينه وبين زوجه وولده، وجرت عليه أحكام المرتدين المارقين في الحياة وبعد الوفاة[1].

ويتفق (أحمد القبانجي)، مع (القرضاوي) في أن العلمانية قد تكون صحيحة بالنسبة إلى الشعوب الغربية التي تتبنى الديانة المسيحية في غالبها، لأن المسيحية في الأصل تفصل بين الدين وأمور الدنيا، كما ورد في الإنجيل «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ولكن هذا المعنى لا يصح بالنسبة إلى الإسلام، لأنه دين شامل وكامل يستوعب في مضامينه وتعاليمه أمور الدنيا والآخرة، وقد جاءت التجربة النبوية لتؤكد ذلك، وإن الإسلام دين وشريعة، حيث كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، يتولى السلطة السياسية إلى جانب السلطة الدينية في آن واحد، والقرآن الكريم بدوره يؤكد على أن المسلمين يجب أن يتبعوا ما أنزل الله تعالى، في مجال السياسية والقضاء والاقتصاد والأحوال الشخصية، وما إلى ذلك من القضايا التي تمس واقعهم الدنيوي، وما يحتاجونه من أحكام شرعية في إطار

(١) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مصدر سبق ذكره، ص٦٧.

المعاملات الدنيوية[1].

أما (أحمد كمال أبو المجد)، فينطلق في رفضه للعلمانية من مبدأ أساسي في الإسلام، ألا وهو تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة، إذ يرى الإسلام خلاف كل من اليهودية والمسيحية، لم يقتصر على توجه المؤمن لاعتناق المضمون العقائدي والأخلاقي، وإنما اشتملت مصادره الأساسية (القرآن والسنة)، على أحكام كثيرة بعضها عام كلي، وبعضها الآخر تفصيلي جزئي، تناولت تنظيم دقائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وبذلك فأن مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية جزءًا أساسيًا من الإسلام، يستحيل تجاهلها أو إغفالها أو عدم الالتزام بها[2]، هذا من جانب ومن جانب آخر، فأن الإيمان في الإسلام لا قيمة له ما لم يقترن بالعمل[3]، وإذا كان الإسلام دين عقائدي، فأن ذلك لا يعني أنه مجرد تصورات ونظريات، وإنما هو بالأساس منهج لحياة الإنسان، وإطار لتقييم سلوكه[4].

---

(١) أحمد القبانجي، الإسلام المدني، معالجة لإشكالية الجمع بين النص والعقل والواقع، مصدر سبق ذكره، ص٢١.

(٢) أحمد كمال أبو المجد، حول ندوة الحوار القومي-الديني، في طارق البشري، وآخرون، الحوار القومي الديني، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص٥١.

(٣) محمد علي، الإسلام دين الإنسانية، ترجمة: حبيبة شعبان يكن، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٤٦، ص٢٢.

(٤) صدر الدين القبانجي، الله بين الإيمان والإلحاد، مصدر سبق ذكره، ص١٧.

ويعتقد (محمد علي التسخيري)، في أن الإسلام نظام متكامل وشامل لمجمل مشكلات الحياة، ويمتلك كل مقومات (النظام)، فهو أبعد من أن يكون مجرد تعليمات كلية، ومبادئ عامة.

ويرد (التسخيري)، على مسألة استحالة أن يكون هناك نظام خالد؛ لأن الأحوال والأوضاع الزمانية والمكانية متغيرة بقوله، إن الجوانب الإنسانية ليست كلها متغيرة وإنما بعضها ثابت والآخر متغير، أما الجانب الثابت فيشمل مثلًا الجوانب الفطرية الثابتة في الإنسان، والثوابت الأخلاقية، والثوابت الدينية القطعية، فضلًا عن الحقائق الفيزياوية الكونية، وعلاج هذه الجوانب بلا شك يبقى ثابتًا. أما الجوانب المتغيرة فيجب مواجهتها بعناصر مرنة، وللإسلام تخطيطه الواسع في هذا المجال، وأبرز علاج لها، هو فتح باب الاجتهاد لاستيعاب مختلف الأوضاع المتغيرة في إطار معين وثابت[1].

ويدافع (محمد عمارة)، عن ضرورة وجود الدولة في الإسلام على الرغم من أن القرآن الكريم لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة كواجب ديني، حيث فرض القرآن الكريم من الواجبات الدينية يستحيل القيام بها والوفاء بحقوقها من دون وجود دولة تتكفل بذلك، وتنظم تلك الأحكام الدينية وتسهر على تطبيقها[2]، ويعد أحد

(١) محمد علي التسخيري، نموذج متطرف من كتابات العلمانيين، مجلة صوت الإسلام، السنة/١، العدد/١، تصدر عن مؤسسة الإمام (عليه السلام)، قم، ١٩٩٩، ص ص٩٠-٩١.

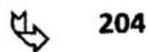
(٢) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص٣٥.

المفكرين الإسلاميين العمل السياسي في الدولة جزءًا من رسالته الدينية، والتي تهدف إلى تنظيم العلاقة بين الإنسان والحياة من جهة وبين ربه من جهة أخرى، من أجل الحصول على السعادة في الدنيا قبل الآخرة[1].

ويذهب (محمد قطب) إلى أن للإسلام فكرة اجتماعية ونظامًا اقتصاديًا قائمًا بذاته قد يلتقي مصادفة ببعض مظاهر الرأسمالية أو الشيوعية، ولكنه على وجه التأكيد شيء آخر غير الرأسمالية والشيوعية يجمع كل مزاياها دون أن يقع في أخطائهما وانحرافاتهما، فهو نظام لا يبالغ في الفردية إلى الحد البغيض الذي يقوم في الغرب، والذي يعد الفرد هو الأساس، وهو الكائن المقدس الذي تصان حرياته، ولا يجوز للمجتمع أن يقف في سبيله، فتنشأ هناك الرأسمالية القائمة على أساس حرية الفرد في استغلال الآخرين، إلا أنه في نفس الوقت لا يبالغ في الاتجاه الجماعي القائم في شرق أوروبا، ويعد المجتمع هو الأساس والفرد ذرة تائهة لا كيان له بمفرده ولا وجود له إلا في داخل الجماعة، وأن المجتمع وحدة هو صاحب الحرية وصاحب السلطان، وليس للفرد أن يحتج عليه أو يطالبه بحقوقه، وهناك تنشأ الشيوعية القائمة على سلطان الدولة المطلق في تكييف حياة الأفراد، وإنما هو نظام وسط بين هذا وذاك، يعترف

---

(١) موسى الصدر، الإسلام خيارنا لتغيير الواقع المتخلف، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٢، ص٤٤-١٠٢.



بالفرد ويعترف بالمجتمع ويوازن بينهما، فيمنح الفرد قدرًا من الحرية يحقق بها كيانه، ويمنح المجتمع (أو الدولة الممثلة للمجتمع) سلطة واسعة في إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية كلما خرجت عن توازنها المنشود[1].

ولم يعد رفض العلمانية وعدم صلاحيتها في الإسلام مقتصرًا على الاتجاه السياسي الإسلامي، فقد رُفضت من قبل اتجاهات فكرية أخرى، قد تكون اتجاهات قومية أو ليبرالية أو حتى اتجاهات استشراقية غربية، فقد رأى (محمد عابد الجابري) ضرورة استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، معتبرًا العلمانية فكرة غريبة تمامًا عن الدين الإسلامي وأهله، باعتبار الدين الإسلامي علاقة مباشرة بين الفرد البشري والله تعالى، فهو لا يعترف بأي وسيط وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر. فالعلمانية في مجتمع يدين أهله بالإسلام هو طرح غير مبرر، وغير مشروع، ولا معنى له[2]، واعتبرها آخر العقبة الوحيدة التي تفصل الإسلام عن القومية العربية، فالعروبة قريبة من الإسلام ما

---

(١) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، الطبعة السادسة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء، ١٩٦٣، ص٢٧-٢٨.

(٢) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨-١١٠.

ابتعدت عن العلمانية، وهي بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية، ولا تجتمع العلمانية مع الإسلام إلا بطريق التلفيق[1]، أما (هشام جعيط)، فقد أكد على ضرورة أن يبقى الإسلام كدين للدولة، بمعنى أن الدولة تعترف به تأريخيًا وتهبه حمايتها وضمانها، ويُضيف قائلًا: «ليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى أنها لا تهتم بمصير الدين معتبرة إياه مسألة خاصة»[2]، أما المستشرق (برنارد لويس)، فيعقب على الموضوع فيقول: «أما في الإسلام –قبل أن تغرب– فلم تكن هناك سلطتان بل سلطة واحدة، وبالتالي فأن الفصل بين الكنيسة والدولة، هو أمر متجذر بعمق في المسيحية، لا أصل له في الإسلام»[3]، ويقول الأستاذ (جب)، R. Jibb، في هذا الصدد: "عندئذ صار واضحًا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به"[4].

ويمكن إبراز أهم النقاط التي استند عليها الموقف الفكر السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية بما يأتي:–

---

(١) طارق البشري، حول العروبة والإسلام، في طارق البشري وآخرون، الحوار القومي الديني، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

(٢) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة: المنجد الصيادي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص١١٨.

(٣) برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١١-١٢.

(٤) نقلًا عن، محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٩.

أ- طبيعة الدين الإسلامي:

إن الإسلام دين كامل وشامل لجميع جوانب حياة الإنسان، وفيه حكم لكل واقعة في حياته، وهو بذلك يتناول السلوك اليومي بجميع مظاهره ومتغيراته[١].

ب- النصوص القرآنية:

هناك نصوص قرآنية كثيرة دالة على اهتمام الإسلام بأمر الحكم والسلطة، نشير إلى بعضٍ منها، كقوله تعالى: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»[٢]، وكذلك قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»[٣].

جـ- التأريخ الإسلامي:

من الواضح أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة (رضي الله عنهم) والأئمة (عليهم السلام)، كانوا يمارسون السلطة السياسية من دون أن يكون هناك أي فصل بين الدين والسياسة، لا سيما أن الهدف المعلن كان إقامة حكم إسلامي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر[٤].

---

(١) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، (د.ط)، مؤسسة الفليج للطباعة والنشر، الكويت، ١٩٨٣، ص٢٢.

(٢) سورة الجاثية، الآية ١٨.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٤) محمد علي التسخيري، الإسلام والعلمانية، في مدخل إلى الفكر السياسي في =

د- الضرورة الإسلامية:

اقتضت الضرورة بوجود حكومة إسلامية تهيمن على المسلمين وترعى مصالح الإسلام[1]، وبذلك فأن مسألة الحكم وارتباطه بالإسلام لا يختلف فيهما أحد، وحتى الخوارج لم يشككوا في وجود علاقة بين الدين والسياسة، وذلك يتضح من رفضهم لحكم خلفاء عصرهم وردهُ إلى الله تعالى[2]، وفي هذا يقول الفقيه المعروف (ابن حزم الأندلسي): «اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الخوارج، على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)»[3].

أما أهم الانتقادات التي توجه لدعوة إقامة حكم إسلامي يعتمد على الشريعة الإسلامية، ويسعى إلى تطبيقها في الوقت الحاضر فهي ما يأتي:-

---

= الإسلام، (مجموعة مقالات)، ترجمة: خليل العصامي، الطبعة الأولى، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، طهران، ٢٠٠١، ص٢٤.

(١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الثالثة، دار الثقافة للطباعة والنشر، طهران، ١٩٩٢، ص٤٢.

(٢) محمد علي التسخيري، الإسلام والعلمانية، المصدر السابق، ص٢٤.

(٣) نقلاً عن، محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٤-٢٥.



وجود فجوة في الفقه الإسلامي، بين الحلول القديمة التي انتهى إليها مجتهدو العصور الوسطى، وبين كثير من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة، ويبدي كثير من الناس خشيتهم من أن تؤول الدعوة إلى تطبيق الشريعة عمليًا إلى استدعاء اجتهادات قديمة لم يعد بعضها صالحًا، وفرضها على واقع جديد.

كيفية علاج وجود أعداد كبيرة من الأقليات غير المسلمة ممن قد يجدون في تطبيق الشريعة الإسلامية ما يمس حقوقهم وحرياتهم، أو يصل بهم على الأقل إلى أن يعدوا مواطنين من الدرجة الثانية، بعد أن كانوا في ظل شرائع غير مستمدة من عقيدة الأغلبية المسلمة، مواطنين من الدرجة الأولى.

غموض بعض قوانين الشريعة وجمودها وعدم مرونتها، وبالتالي عدم ملاءمتها لكي تتكيف مع التطور الذي تشهده المجتمعات الأخرى.

وجود طبقة من الكهنوت في الإسلام، شأنه شأن الكنيسة الكاثوليكية في الغرب.

اعتبار الشريعة الإسلامية عائق أمام الكشوفات العلمية والتكنولوجية.

ويرد (أحمد كمال أبو المجد)، على الانتقاد الأول، باعتبار تطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني استدعاء فقه العصور الأولى ليحكم حياة الناس في العصور الجديدة، وإنما يعني فهم مقاصد الشريعة

ومعرفة قواعدها الكلية، ونصوصها القطعية فيما وردت فيه نصوص قطعية، ثم ممارسة الاجتهاد لتقرير الأحكام الفقهية المناسبة للوقائع والمشاكل الجديدة، وهذا يقتضي إحاطة علمية دقيقة لعناصر الواقع الجديد قبل التصدي لإصدار الفتاوى والآراء الفقهية[1]، وهذه الميزة التي اتسمت بها الشريعة الإسلامية جعلت منها الشريعة السماوية الوحيدة التي تستطيع استيعاب سائر الأنساق الحضارية والثقافية[2].

أما بشأن الأقليات غير المسلمة ومخاوفها، فأن الإسلام كدين لا يجبر مواطنيه الذين لا يؤمنون به كدين على أوضاع وممارسات لها طابع روحي عبادي يتنافى بشكل أو بآخر مع إيمانهم الديني: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»[3] وكذلك قوله تعالى: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم»[4]، أما مخاوف الكيفية التي يمكن أن يجري بها تطبيق الشريعة الإسلامية، فهي ليست غير مبررة، ولذلك تطبيق الشريعة الإسلامية، يحتاج وضع عدد من الضوابط والضمانات الأساسية حتى لا يؤدي هذا التطبيق إلى المساس بالحقوق الأساسية للمواطنين غير المسلمين، وأهم

---

(١) أحمد كمال أبو المجد، حول ندوة الحوار القومي الديني، مصدر سبق ذكره، ص٥٢.

(٢) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، (قضايا إسلامية معاصرة)، الطبعة الثانية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص٨٤.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

هذه الضوابط هو التأكيد على إن رضا المحكومين هو أساس شرعية السلطة السياسية، وأنه ليس لرجال الدين وضع سياسي خاص يجعل لهم نصيبًا في السلطة بعيدًا عن قاعدة الترشيح والانتخاب[1].

أما ما يخص غموض بعض قوانين الشريعة وجمودها وعدم مرونتها، لكي تتلاءم مع متطلبات العصر، فأن الرد عليها من قبل الاتجاه السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية يتسم بالرفض، كون الإسلام ليس دعوى غامضة وإنما له أصوله البينة الثابتة، ومصادره الواضحة المحكمة، وليس هو كالأديان الأخرى التي يستطيع رجالها أو المجامع المقدسة لديها أن تضيف إليه أو تحذف منه أو تعدل فيه[2]، ويرد (محمد مهدي شمس الدين)، ذلك الانتقاد ويعده اتهام ليس له ما يبرره بالنسبة إلى الإسلام من جانبين[3]:-

أولًا- لأن الشريعة الإسلامية لم توضع من قبل ممثلي طبقة معينة. ومن ثم فهي لا تحمي مصالح طبقة بعينها، وإنما شرعت لتحول دون نشوء طبقات بالمعنى الاجتماعي-الاقتصادي للمصطلح، ولذا فليس في داخل الشريعة أي عامل يقضي بالتحجر والجمود.

ثانيًا- لأن مبدأ الاجتهاد في الشريعة يحول دون ذلك، فالشريعة ليست صيغًا نهائية جامدة، وإنما هي موضوع إعادة نظر دائمة، وهذا

---

(١) أحمد كمال أبو المجد، حول ندوة الحوار القومي الديني، مصدر سبق ذكره، ص٥٣.

(٢) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، مصدر سبق ذكره، ص١٨.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٦٧-١٦٨.

ما يعطها قدرة فائقة على استيعاب المتغيرات.

ويقسم (سفر الحوالي) الإطار العام للشريعة إلى ثلاثة أقسام[1]:-

جوانب ثابتة متعلقة بحقيقة الإنسان ذاته، تلك الحقيقة التي لا تتغير ولا تتبدل على الإطلاق، وهذه جاءت الشريعة لها بأحكام تفصيلية ثابتة كثباتها، وفصلها الله تعالى تفصيلًا، كالشعائر التعبدية المحضة من صلاة وصيام وحج، وكأحكام الطهارة المختلفة، وكأحكام الأسرة من نكاح وقوامه وطلاق وعدة، وكالمحرمات الرئيسة الثابتة من زنا وخمر وسرقة... الخ.

جوانب ثابتة الجوهر والهدف لكنها متعددة الصور متغيرة الأساليب، حسب سنة الله الكونية، مثل نوع الحكم وطريقته والمنهج الاقتصادي للأمة والخطة التعليمية وما شابهها، وهذه وضعت لها الشريعة قواعد وضوابط عامة لا يصح أن تخرج عنها.

الأمور الدنيوية، ويُعنى بها الأنشطة البشرية التي لا علاقة لها في ذاتها بالهدى والضلال والتي اقتضت حكمة الله أن تعتمد على سعي الإنسان وخبرته كي يحقق بنفسه معنى استخلافه في الأرض واستعماره فيها، وذلك كالضرب في الأرض لاكتشاف أسرار الكون أو ما يسمى (خواص المادة) واستعمالها لترقية الحياة البشرية وتذليل صعابها.

---

(١) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٦٩٥-٦٩٧.

أما فيما يتعلق بوجود طبقة (كهنوت) في الإسلام، فالرد كان على الدوام أنه لا توجد في الإسلام طبقة كهنوت، وإنما توجد هيأة للعلماء ليست حكرًا على أحد، ومن حق أي مسلم أن يصبح عضوًا فيها، فضلًا عن ذلك هم ليسوا جهة وسيطة بين الخالق والمخلوق كما كان ذلك موجود عند المسيحية في أوروبا، وذلك لأن العبادة وغيرها في الإسلام لا تحتاج إلى وسيط بل إنها لا يمكن أن تتم عن طريق وسيط، وإنما هي تعامل مباشر مع الله تعالى ومع الشريعة[1].

واتهام الإسلام بأنه يقف عائق أمام الكشوفات العلمية والتكنولوجيا، يفنده (عماد الدين خليل)، بقوله: (إن الذي يقرأ كتاب الله بتمعن، في محاولة للإلمام بطبيعة موقفه من العلم، يجد نفسه أمام حشد من الآيات البينات ممتدة وفق أبعاد أربعة توازي المسألة العلمية في اتجاهاتها كافة، ويتناول أولها مسائل تتعلق بحقيقة العلم وآفاقه وأهدافه فيما يعرف بفلسفة العلم ونظرية المعرفة، ويتناول ثانيها منهج الكشف عن الحقائق العلمية المختلفة، ويعرض ثالثها لمجموعة من السنن والقوانين في مجالات العلم المختلفة، وبخاصة الطبيعية والجغرافية وعلوم الحياة، فيما يسمى العلوم المحضة أو الصرفة، ويدعو رابعها لاستعمال هذه السنن والقوانين، التي كشف عنها منهج تجريبي في البحث، من أجل ترقية الحياة وتنميتها على

(١) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٦٤.

طريق خلافة الإنسان لإعمار العالم، فيما يعرف بالعلوم التطبيقية)[1]، فضلًا عن الأعداد الكثيرة من الآيات القرآنية التي تدعو إلى العلم والتفكر، ومنها قوله تعالى: «الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض»[2]، وكذلك قوله تعالى: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير»[3].

وبالعودة إلى مفهوم العلمانية وما يحمله من أبعاد، والذي سبق وأن تناولناه في الفصل الأول من هذا البحث، يبدو أنه يتناقض مع عدد من الأسس في الإسلام، ومن أهم هذه الأسس هي[4]:-

١- البعد المعرفي: ويتمثل في نفي الأسباب الخارجية على الظواهر الطبيعية والتأريخية. ويفهم من هذا عدم الإيمان بالغيب، وهو ركن من أركان الإيمان في الإسلام، حيث قال تعالى: «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون

(١) عماد الدين خليل، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، الطبعة الثانية، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، ١٩٨٥، ص٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

(٣) سورة المجادلة، الآية ١١.

(٤) رضوان أحمد شميسان، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٣٤٩-٣٥٠.

الصلاة ومما رزقناهم ينفقون»[1].

٢- البعد المؤسسي: ويتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة. ويفهم إذن، إذا ما تم قبول ذلك، بوجود مؤسسة كهنوتية في الإسلام، وجعل الإسلام كالمسيحية، وهذا ما لا يقره الإسلام ولا يعترف به، فليس في الإسلام مؤسسات تحتكر الدين وتفسره، وهو يرفض مصطلح رجال الدين، فكل مسلم هو رجل دين.

٣- البعد السياسي: ويتمثل في عزل الدين عن السياسة، وهذا يعني إلغاء المرجعية الدينية للدولة (القرآن والسنة)، واستبدلها بمرجعية بشرية، وهو مرفوض من قبل الاتجاه السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية كما بيّنا سابقًا.

٤- البعد المجتمعي: وتتمثل في استقلالية المجتمع المدني عن المجتمع الديني، وهذا يعني عدم تدخل المعتقدات الدينية في العلاقات الاجتماعية، وأن لا تكون وسيلة لحل الخلافات بين الأفراد داخل المجتمع، وهو خلاف ما جاء به الإسلام لقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية (٢-٣).

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

ومما سبق يتبين أن العلمانية بمفهومها الشامل كما عرضه الموقف الرافض لها، تقدم نفسها كمنهج بديل عن الإسلام وتضع الناس أمام خيارين أما العلمانية وأما الإسـلام، ومن دون شك لا يمكن للإسـلاميين أن يفضلوا العلمانية التي هي منهج بشري وضعي، مقابل الإسـلام الذي هو منهج إلهي ديني، فضلًا عن إن للإسـلام نظرة كلية شمولية تناولت الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي شغلت الفكر البشري، الله والكون والإنسان، لكن هذا الرفض للعلمانية من قبل غالبية المفكرين السابقين لم يمنع من وجود موقف فكري سياسي إسـلامي داعيًا للأخذ بالعلمانية سواءً باللفظ أم المضمون يمكن تتبع بواكير ظهوره المعاصرة، وهو ما سوف نبحثه في المبحث اللاحق.

المبحث الثاني:
الموقف الفكري السياسي الإسلامي المؤيد للعلمانية

يرى أصحاب هذا الموقف الفكري، أن الإسلام مجرد عقيدة دينية وشريعة اجتماعية، وعلى هذا الأساس، فإنهم يذهبون عكس ما ذهب إليه الموقف الفكري السياسي الذي يرى في الإسلام دين ودولة[١]، إذ يرون أن السلطة السياسية في الإسلام قد قامت منذ بدايتها على أسس بشرية دنيوية خالصة ليس فيها شيء من الشرع الإلهي، ولا تتضمن أية مرتكزات أو قواعد دينية[٢].

وقد اعتمدت هذه الدعوة على عدة محاولات تنظيرية بالإمكان تصنيفها إلى اتجاهين:-

الاتجاه الأول:-ويمثل هذا الاتجاه الفكري جميع المحاولات التنظرية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر التي أرادت أن تثبت بأن الإسلام عقيدة دينية خالصة، ومن ثم لا يوجد ترابط في الإسلام بين ما هو ديني وما هو سياسي وصولًا إلى فصل الدين عن الدولة، وخير من مثل هذا الاتجاه هو الشيخ الأزهري (علي عبد الرازق)، الذي عده بعضهم من أول المفكرين المعاصرين ممن دعا

---

(١) عامر حسن فياض، علي عباس مراد، إشكالية السلطة، مصدر سبق ذكره، ص١٩٥.

(٢) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

للعلمانية صراحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

الاتجاه الثاني:-والذي يدعو إلى قبول وتبني العلمانية بشكل واضح وصريح ويتمثل في دعوات بعض رجال الدين المسلمين الذين يعيشون في مجتمعات يشكل فيها المسلمون أقلية.

الاتجاه الأول:-

كان الشيخ (علي عبد الرازق)[1] أول عالم من علماء الأزهر الشريف، بل من علماء الإسلام، يقول للناس جوهر ما يقصد إليه العلمانيون[2]، وإذا كان في ظاهر الأمر لم يدعو إلى تبني العلمانية

---

(١) ولد في قرية من قرى مصر الوسطى (المنصورة)، ولما بلغ العاشرة دخل إلى الأزهر حيث اتصل بالشيخ (محمد عبده)، وحضر بعض دروسه، وفي عام ١٩١٠م، دخل الجامعة المصرية لمدة عامين، وحضر دروس (فلينو)، في تأريخ الأدب العربي، و(سانتيلانا)، في تأريخ الفلسفة، وفي عام ١٩١١م، حصل على العالمية من الأزهر وحاضر فيه، وفي عام ١٩١٢م، سافر إلى إنكلترا لدراسة الاقتصاد والعلوم السياسية في أكسفورد لكنه ما لبث أن عاد إلى مصر بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى، وحين عاد إلى مصر عين في عام ١٩١٥م، قاضيًا في المحاكم الشرعية في الإسكندرية نشر كتابًا أسماه، (الإسلام وأصول الحكم)، دعا فيه إلى هدم نظام الخلافة، فثارت في وجهه اعتراضات شديدة وهوجم هجومًا عنيفًا، واجتمعت هيأة من كبار علماء الأزهر، فأصدرت حكمًا جماعيًا يقضي بمخالفة ما جاء في الكتاب للإسلام، وبأن مؤلفه سلك مسلك «لا يصدر عن مسلم فضلًا عن عالم»، وقررت الهيأة عزل علي عبد الرزاق من هيأة العلماء ومن وظيفة القضاء. انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٥٦٨-٥٦٩.

(٢) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص١٦١.

كمفهوم غربي مستورد، غير أنه في دعوته التي أطلقها في كتابه الموسوم «الإسلام وأصول الحكم» عام (١٩٢٥ م) والتي دعا فيها إلى كون السلطة والحكم في الإسلام من أمور الدنيا وليس من أمور الدين، واعتبرت تلك الدعوى عملًا فكريًا يعبد الطريق لسيادة العلمانية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر[١]، وإذا كان كتابه المشار إليه لم يستعمل كلمة العلمانية، وهي الترجمة المتداولة للكلمة الإنكليزية «Secularism»، فإنه أستعمل مرادفًا شديد الدقة في التعبير عن معنى هذا المصطلح في الحضارة الغربية، وذلك عندما أراد وصف حكومة الخليفة الأول أبي بكر الصديق، فقال أنها كانت حكومة "لا دينية"[٢]، فضلاً عن استدعاءه لشواهد تأريخية متعددة من تأريخ الإسلام السياسي والفكري والعقائدي ليثبت أن الخلافة والإمامة والملك والسلطنة أمور دنيوية محضة[٣].

ويرى (عبد الرازق) أن زعامة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مجرد زعامة دينية منبثقة عن رسالته ونبوته، ومن هنا تختتم بمجرد وفاته، وليست بالتالي أمرًا قابلًا للنيابة والخلافة من بعده، فما وقع

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٦٠.

(٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص١٧٦.

(٣) كمال عبد اللطيف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، مصدر سبق ذكره، ص٣٣٧-٣٣٨.

بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) من جانب الخلفاء إنما هو الزعامة السياسية، ولا ربط له بالزعامة الدينية للنبي[1]، ويؤكد في موضع آخر من كتابه بأن «محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولًا كأخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلى ملك»[2]، ويذهب في كتابه للقول «الحق إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة، والخلافة ليس في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا»[3]، ويبدو أن (علي عبد الرازق)، لم يكن في نص الإسلام وأصول الحكم يرفض الخلافة في ذاتها، بل أنه اتجه للإقرار الصريح وهذا هو الأساس في نصه، بضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص١٧٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٥٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٨٢.

«أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[1].

ويرى الشيخ (عبد الرازق) بأنه بالإمكان أن نجد في كتاب الله، «تفصيل كل شيء من أمر هذا الدين»، ثم لا تجد فيه ذكرًا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة[2]، و «ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضًا، قد تركتها ولم تتعرض لها»[3]، وأخذ الشيخ يبحث عن دليل آخر على رأيه في مباحث العلماء الذين سعوا لإثبات إقامة الإمامة فرض، فلا يجد بينهم «من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري ولو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلًا على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين وأنهم لكثر، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلًا»[4].

أما البرهان الذي اعتمد عليه الشيخ علي عبد الرازق من القرآن الكريم فهو يرى أن «ظواهر القرآن الكريم تؤيد القول بأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ

(١) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٢٣.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٢٣.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص١٢٢.

المجرد من كل معاني السلطان»[1].

ويمكن ذكر أهم الحجج التي استند عليها (علي عبد الرازق)، في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، بما يأتي:-

أولًا- الآيات القرآنية:

استند علي عبد الرازق إلى مجموعة من الآيات القرآنية ليثبت فكرته التي جاء بها، من أن الإسلام دين لا دولة، وأهم تلك الآيات ما يأتي:

قوله تعالى: «وما أنا عليكم بوكيل»[2]، والآية: «وما أرسلناك إلا مبشرًا ونذيرًا»[3] والآية: «فذكر إنما أنت مذكر، ليس عليهم بمسيطر»[4]، وقوله تعالى: «قال لا أملك لنفسي نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذيرٌ وبشيرٌ لقوم يؤمنون»[5]، وكذلك قوله تعالى: «وما على الرسول إلا البلاغ المبين»[6]، وغيرها من الآيات التي حصرت حق

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، عبد الرزاق السنهوري، أصول الحكم في الإسلام، تقديم: جابر عصفور، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٤٠.

(٢) سورة يونس، الآية ١٠٨.

(٣) سورة الفرقان، الآية ٥٦.

(٤) سورة الغاشية، الآية ٢١، ٢٢.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٨.

(٦) سورة النور، الآية ٥٤.

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بالرسالة والتبشير والإنذار.

ثانيًا - الأحاديث النبوية:

استند (علي عبد الرازق)، إلى حديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، إلى الرجل الذي جاءه لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال له (صلى الله عليه وآله وسلم): (هون عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش، تأكل القديد بمكة)[1].

واستند كذلك إلى قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى أهل المدينة، عندما مر بهم، فسألوا عن تأبير النخل (أي تلقيحه)، فكان جواب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، بأن يتركوا تأبيره، فترتب على ذلك أن فسد التمر، وأصبح شيصًا، (أي يابسًا رديئًا)، فلما ذكروا ذلك للرسول قال لهم: (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)[2]. وكذلك يشير إلى قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، عندما قُضي اثنين احتكموا إليه، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): (إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أحسن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئًا بقوله، فإنما أقطع له قطعة من النار، فلا يأخذها)[3]، وأراد

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص١٦٣-١٦٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٦٦.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٣٩.

(عبد الرازق) من ذكر هذين الحديثين للدلالة على أن الرسول اهتم بالشؤون الدينية أكثر مما اهتم بالشؤون الدنيوية.

ثالثًا- الاستدلال العقلي:

يرى (عبد الرازق) إذا كان معقولًا أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، فليس معقولًا أن تسيطر عليه حكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجًا عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة الله، على إن ذلك إنما هو «غرض من الأغراض الدنيوية، التي خلّى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحرارًا في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم، ونزعاتهم»[1]، ويرى في ذلك حكمة إلهية بالغة ليبقى الناس مختلفين: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم»[2].

أما الردود على ما جاء به (علي عبد الرازق)، في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، فهي كثيرة، خاصةً وإن هذه الدعوى كانت من قبل قاضي شرعي وعالم أزهري، مما استفز مجموعة غير قليلة من العلماء والمشايخ، للرد على الكتاب ومؤلفه، ومن أبرز هؤلاء الأزهري، (محمد الخضر حسين)، الذي أصدر كتابًا أسماه، (نقض كتاب

---

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص١٦٤-١٦٥.

(٢) سورة هود، الآية ١١٨-١١٩.

الإسلام وأصول الحكم)، وكذلك رد الشيخ (محمد بخيت المطيعي)، (مفتي الديار المصرية في ذلك الحين)، في كتابه (حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، وكتاب (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم) للشيخ (محمد طاهر بن عاشور)، (مفتي المذهب المالكي في الديار التونسية)[1].

أما ما استند عليه (عبد الرازق) من آيات قرآنية، ذُكرت كأهم الحجج التي يستند إليها، على إن الرسول اختص بالتبشير والرسالة الدينية، فقد رُد عليه بأن هذه الآيات التي ذكرها في كتابه إنما نزلت بمكة، حين كان الرسول في بداية دعوته في مكة يقتصر عمله على مجرد نشر الدعوى، ومعلوم أن العمل على إنشاء الدولة لم يكن بمكة، إنما كان إنشاء الدولة بالمدينة[2]،فضلاً عن أنه لم يأخذ (علي عبد الرازق)، بأسباب نزول الآيات والأوضاع التي أحاطت بها، فلما نزلت هذه الآيات بمكة كان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، يعاني كثير من إعراض المشركين عنه ومن إيذائهم له ولأتباعه من المؤمنين، فقد كان القصد من هذه الآيات، مواساة الرسول وتذكيره

(١) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٠٠.

(٢) يذكر (محمد الخضر حسين)، إن الآيات التي سردها عبد الرزاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) كلها مكية، ما عدا الآية «ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظًا»، فإنها من سورة النساء وهي مدنية، انظر: محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ص١٧١، نقلًا عن عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٠٠.

ببيان مهمته في ذلك الحين وهي مجرد البلاغ والإنذار[1].

ثم إن هذه الآيات إنما تنفي أن يكون الرسول وكيلًا أو مسيطرًا على الذين أبوا قبول دعوته من المشركين، لا على من آمن به من المسلمين[2].

ويعلق (ممدوح حقي) منتقدًا (علي عبد الرازق)، ويعدّه ساق آيات انتقاها من القرآن الكريم، تؤيد رأيه في أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن أكثر من صاحب دعوة دينية، وأن ولايته على قومه لم تكن إلا ولاية روحية فقط وهذه الدعوى خطيرة جدًا بالنسبة له، لأنها تمهد للفكرة التي يحاول الغرب بثها في المسلمين بكل وسيلة ليفرق بين الدين والدولة[3].

أما فيما يخص الحديث النبوي الذي استند إليه (هون عليك فأني لست بملك ولا جبار)، فإنما يقصد به أن الرسول ليس ملكًا ولا جبارًا كالملوك والجبابرة الذين يعرفهم ذلك الرجل وبذلك كان قصد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) تهدئة ذلك الرجل وإزالة الخوف

---

(١) محمد الخضر حسين، نقض الإسلام وأصول الحكم، ص١٧٠، نقلاً عن المصدر السابق نفسه، ص١٠١.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص٢٠، نقلًا عن المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦، ص١٥٧.

عنه[1]، وليس هناك علاقة بين هذا الحديث والحكم والسلطة لا من قريب ولا من بعيد.

أما بالنسبة إلى الحديث المروي عن الرسول (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) فإنها أقوى دلالة للموقف الفكري الإسلامي المؤيد للعلمانية لو صحت دلالة الحديث؛ لأن دلالة الحديث قد يراد منها بحسب أحد الباحثين، الأمور التجريبية التي يكتسبها الإنسان من خلال هذه الممارسة، في حين أن مسألة الحكم ليست من هذا القبيل من الأمور، وفضلًا عن ذلك يبدو من المستبعد أن يعرب الرسول الذي يتولى قيادة الأمة في كل الجوانب المدنية والعسكرية عن عدم معرفته بالأمور الدنيوية[2].

أما فيما يتعلق باستحالة أن تسيطر على العالم كله حكومة واحدة، فيردون على ذلك بأنه لا الرسول ولا فقهاء المسلمين نادوا بسيطرة حكومة واحدة على العالم، فمن مبادئ الشريعة الإسلامية «التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية، فأحكام الشريعة في غير مسائل المعتقدات والعبادات، تجري بحسب اختلاف الزمان والمكان، ومن القواعد المقررة في الشريعة قاعدة «رعاية المصالح المرسلة» وقاعدة «سد الذرائع»، وقاعدة «ارتكاب أخف الضررين»[3].

(١) محمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ص٣٤٣، نقلاً عن عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٠١.

(٢) محمد علي التسخيري، الإسلام والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

(٣) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المصدر السابق،ص١٠٢-١٠٣.

مما سبق ممكن تلخيص فكرة الشيخ (علي عبد الرازق)، في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، بما يأتي:-

إن الإسلام لا يفرض أن تقيم الأمة إمامًا أو رئيسًا أعلى يكون حاكمًا لها، وأنه لا دليلًا مطلقًا على ذلك من الكتاب أو السنة، كما أن الإجماع لم ينعقد عليه.

إن إقامة الشعائر الدينية والأحكام الشرعية وصلاح الرعية كل ذلك لا يتوقف على وجود الإمامة أو الخلافة، بل يتوقف على إقامة حكومة مهما يكن وضعها الدستوري ومهما يكن نظامها، لأن الإسلام لم يفرض نظامًا معينًا.

إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، إنما هو شرع ديني خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر لا غير[1].

كانت وحدة العرب وحدة إسلامية لا سياسية، وكانت زعامة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فيهم زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان، وكان اجتماعهم حوله اجتماعًا خالصًا لله تعالى، يتلقون منه توصيات الوحي، وأوامر الله تعالى ونواهيه[2]، «ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»[3].

---

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص١٧٠.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٧١.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وتجارب الأمم[1].

ولكن من خلال الانتقادات التي وجهت لعلي عبد الرازق، هناك الكثير من المفكرين والباحثين الإسلاميين نحو منحاه في توجهه الفكري، أمثال خالد محمد خالد، ومحمود محمد طه، ومحمد أحمد خلف الله، وأحمد محمود صبحي، ومحمد سعيد العشماوي، وحسن حنفي، وغيرهم.

لم يمض على إصدار كتاب (الإسلام وأصول الحكم)، ربع قرن تقريبًا، حتى أقام أزهري آخر وهو (خالد محمد خالد) بإصدار كتاب آخر شبيه له أسماه (من هنا نبدأ) في عام ١٩٥٠، شدد فيه على إن الإسلام دين لا دولة وعند المزج بينهما فإننا سوف "نفقد الدولة ونفقد الدين، أما إذا عمل كلٌّ منهما في ميدانه، فسوف نريحهما معًا، وتريح أنفسنا ومستقبلنا"[2]، ولا يرى في هذا الفصل أي نقص من قيمة الدين وشأنه، بل يعمل على الارتقاء به فوق المخاوف

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، المصدر السابق، ص٩٠.

(٢) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، الطبعة الحادي عشر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٦، ص١٧٥.

والأخطار التي تهدده، حين يدعى لتحمل مسؤولية الأخطاء الفاحشة التي ترتكبها الحكومات المستغلة له المنتحلة لنفسها اسمه[١].

يوافق خالد محمد خالد، علي عبد الرازق موافقة تامة على أقواله السياسية، ويقول أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، يحس إحساسًا واضحًا بمهمته ويعرفها حق المعرفة، وهي أنه هاد ومبشر، وليس رئيس حكومة ولا جبارًا في الأرض، ويروي واقعتين للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول في الأولى: أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) عرضوا عليه يومًا أن يجعلوا له مثل ما للأباطرة والحكام ففزع وقال: «لست كأحدهم، إنما أنا رحمة مهداة». ويقول في الثانية، دخل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أحد صحابته ذات يوم فوجده مضطجعًا على حصير قد أثر في جنبه فقال له: «أفلا تتخذ لك فراشًا وطيئًا لينًا يا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)»، فأجابه الرسول: «مهلًا يا عمر، أتظنها كسروية، إنها نبوة لا ملك»[٢]، فضلاً عن هاتين الواقعتين، يذكر حديث الرسول «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[٣]، لكي يتوصل إلى أن طبيعة الدين وغايته التي ذكرها الرسول في الأحاديث الآنفة الذكر، «نبوة لا ملك»، و «إنما أنا رحمةٌ مهداة»، وأخذ يتساءل عن حاجة الدين، إذن آلى أن يكون له

(١) المصدر السابق نفسه، ص ص١٧٥-١٧٦.

(٢)المصدر السابق نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٨٣.

دولة؟، وكيف يمكن أن يُكونها؟ وهو عبارة عن حقائق خالدة لا تتغير، بينما الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والترقي المستمر، والتبدل الدائم، فضلًا عن أن الدولة بنظمها المتغيرة عرضة للنقد والتجريح وعرضة للسقوط والهزائم والاستعمار[1].

ويرى أن الذين يريدون أن يجعلوا الدين دولة، يؤمنون بوجوب قيام حكومة دينية ويبررون تلك بثلاثة أمور[2]:-

الأول: القضاء على الرذائل.

الثاني: تحرير البلاد والعمل لاستكمال استقلالها، وإنعاش أهلها.

الثالث: إقامة الحدود.

ويَرد على المبدأ الأول، وهو القضاء على الرذائل، بقوله «إنه لا سبيل إلى ذلك إلا بتطهير النفس وتعويدها على احترام ذاتها، وليست الدولة هي التي تستطيع بقوانينها أن تهبنا نقاوة النفس»[3]، أما بالنسبة للمبرر الثاني، وهو تحرير البلاد واستكمال استقلالها، فهو لا يشترط لتحرير البلاد ودعم استقلالها ونهضتها، أن تقوم بهذا العمل حكومة دينية دون سواها، فأن (أية حكومة قومية تتسم بالقوى والوطنية قادرة على تحقيق هذا الهدف، بل هي لا ريب أقدر عليه من

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٨٦.

(٣) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، مصدر سبق ذكره، ص١٨٦.

حكومة طائفية لا تمثل وحدة الأمة تمثيلًا كاملًا)[1].

أما بالنسبة للحدود وهي المبرر الثالث كما يراها، وهي كثيرة، ولكن حدود السرقة والزنا والخمور هي أهمها وأكثرها اتصالًا بشؤون الناس، ويعتقد أن هذه الحدود جميعًا موقوفة عن العمل، وليس هناك مجالًا لإقامتها[2]، فأما حد السرقة فقد وقف العمل به في أيام المجاعة، وصارت سنة رشيدة من بعد ذلك (كما يراها)، ويستند هنا إلى (الإمام أحمد بن حنبل)، عندما سُئل عن رجل سرق محتاجًا، أيقام عليه الحد، فأجاب، «لعمري لا أقطعه إذا حملته الحاجة، والناس في شدة ومجاعة»، والشرق الإسلامي كله مجاعات، ما دام لم يستوف الناس فيه ضرورات الحياة، ولذلك السبب (الحاجة)، يرى (خالد محمد خالد)، إن حد السرقة موقوف حتى ينزل الرخاء[3]، وبالنسبة لرده على إقامة حد الزنا، فهو يرى إقامته يحمل موانع تنفيذه، فقد شرط الله لإقامته أن تثبت الخطيئة بإقرار مقترفها، أو بالبينة، واشتراط أن تكون البينة أربعة شهود، وأن يروا العملية الجنسية نفسها رؤية واضحة، أو على حد تعبير الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، «كالمرود في المكحلة، والرشاء في البئر»، ويعتقد أنه يكاد يكون من المستحيل حدوث ذلك[4]. ويرى في حد الخمر

(١) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ص١٨٧-١٨٨.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٨٨.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص١٨٨.

مثل حد الزنا تمامًا، في صعوبة تنفيذه أو استحالته، فهو لا يقام إلا بالإقرار أو البينة وبينته شاهدان، ولا تنحصر شهادتهما في رؤية الشارب وهو يشرب فقط، بل لا بد (في رأي بعض الفقهاء)، أن يشهدا بأنه شرب وهو عالم مختار، عالم بأن هذا الشراب خمر مسكر، ومختار غير مكره على شرابه، وهذا العلم مكنون في ضمير الشارب ولن يستطيع الشاهدان بلوغه أو الإحاطة به، ولا سيما إذا زعم الشارب أنه شرب غير عالم، فضلًا عن عدم وجود حد واضح للخمر، حيث ينقل قول بعض الصحابة: «كنا نؤتي بالشارب في عهد رسول الله فنقدم إليه نضربه بأيدينا وأطراف ثيابنا» مما جعل بعض الفقهاء، يرون إن عقوبة الخمر من باب التعزيز، لا الحدود، وللحاكم أن يعين مقدارها[1].

وإذا لم يطرح عبد الرازق النظام البديل للحكم الإسلامي، فأن خالد محمد خالد، يتبنى النظام السياسي القائم على حكم الشعب نفسه بنفسه، ويعتقد بالديمقراطية السبيل الوحيد للتخلص من الكهنوت؛ وذلك لأن الشعب حين يمضي بالحكم وفق مقتضياته واحتياجاته لن يسمح بأن يعيش في مجتمع تهيمن عليه السخرة، ويمتص دماءه الاستغلال، وهو الذي يملك زمام أمره أن يضع يديه في الأغلال ورجليه في السلاسل[2].

غير أنه ثمة تحول طرأ على موقف (خالد محمد خالد) الفكري

(١) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، مصدر سبق ذكره، ص ص١٨٩-١٩٠.

(٢) خالد محمد خالد، الديمقراطية أبدًا، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٥٣، ص٧٥.

من أن الإسلام دين لا دولة، وتحول إلى موقف مغاير تمامًا، فقد نشر عام ١٩٨٢ كتابًا أسماه (الدولة في الإسلام)، مؤكدًا فيه على أن الإسلام دين ودولة، معتبرًا نفسه اهتدى للصواب، وقد توفي عام ١٩٩٦، وهو متمسكًا بقناعته الجديدة[١].

ومنذ صدور (الإسلام وأصول الحكم)، لم يظهر كتابًا أكثر جرأة من كتاب «الرسالة الثانية من الإسلام»، لمحمود محمد طه[٢]، والذي نفى أن يكون الجهاد، وعدم المساواة بين الرجال والنساء في الإرث، وتعدد الزوجات، والحجاب، أصولًا من أصول الإسلام، فضلًا عن أنه يرى أن السنة النبوية ليس خاصة بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)[٣]، ويرى أن للإسلام رسالتان، رسالة أولى قامت على فروع

---

(١) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥١٤.

(٢) مفكر إسلامي سوداني، ولد عام ١٩٠٩، في الخرطوم، وألف العديد من الكتب وقدم الكثير من المحاضرات والندوات، في ما بين عام ١٩٦٦، و ١٩٦٧، صَدرت له ثلاثة من كتبه الأساسية، وهي «طريق محمد» و «رسالة الصلاة»، و «الرسالة الثانية من الإسلام»، تزعم محمود محمد طه حركة «الإخوان الجمهوريون في السودان، وكان من دعاة النظام الجمهوري في السودان، وفي عام ١٩٨٥، أصدر عليه حكم بالإعدام بتهمة الردة عن الإسلام، وأيد ذلك رئيس الجمهورية آنذاك جعفر النميري، ونفذ الحكم في (١٨) يناير عام ١٩٨٥، انظر: محمود محمد طه، من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، شبكة الإنترنيت:

http://www.ar.wikipedia.org

(٣) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، دراسات سودانية، الحوار المتمدن، شبكة الإنترنيت: http://www.ahewar.org

القرآن وثانية تقوم على أصوله، ولقد وقع التفصيل على الرسالة الأولى، ولا تزال الرسالة الثانية تنتظر التفصيل وسيتفق ذلك حين يجيء رجالها وحين تجيء أمتها[1]، ويختتم قوله، «إن من الخطأ الشنيع أن يظن الإنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح بكل تفصيلها للتطبيق في القرن العشرين»، ودعا إلى ضرورة الرجوع إلى الرسالة الثانية، رسالة الإسلام والعلم والسلم والحيوية والتجدد[2].

فكان (محمود محمد طه)، يميز بين رسالة الإسلام الخالدة في الحقبة المكية، وهي رسالة روحية وخلقية مبنية على الحرية والتساوي والسلم والعدل، وبين الرسالة المدنية وهي الرسالة التشريعية المبنية على التفضيل والسلطان السياسي والقوة، وينكر على الفقهاء أن تكون النصوص اللاحقة ناسخة للسابقة، نسخًا أبديًا، ويدعو إلى ضرورة تطوير الشريعة، وتحرير الفرد، وهو الغاية في الإسلام، بل إرجاعه إلى حريته المطلقة بصرف النظر عن ملته وعنصره[3].

ويقول (محمود محمد طه): إن تطور الشريعة، هو الانتقال من

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢)[1]محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، دراسات سودانية، الحوار المتمدن، شبكة الإنترنيت، مصدر سبق ذكره.

(٣) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، مصدر سبق ذكره، ص٧٨.

نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع، إلى نص عُدّ يومئذ أكبر من الوقت فنسخ، ويعقب على شرح الآية القرآنية: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»[1]، قوله ما ننسخ من آية، يعني ما نلغي ونرفع من حكم آية، وقوله ننساها، يعني نؤجل من فعل حكمها، وقوله نأت بخير منها، يعني أقرب لفهم الناس أو دخل في حكم وقتهم من المنساة، وقوله أو مثلها، يعني نعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها، فكانت الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها، فإن حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن، وهذا هو معنى حكم الوقت الذي نادى به محمود محمد طه، «للقرن السابع آيات للفروع، وللقرن العشرين آيات للأصول»[2].

أما محمد أحمد خلف الله، فقد كان تلميذًا نجيبًا لأستاذه علي عبد الرازق، حيث نحا منحى أستاذه وبقى مقتفيًا لأثره حتى النهاية[3].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٠٦.

(٢) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص٨، نقلاً عن عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، المصدر السابق، ص٧٧-٧٨.

(٣) خالد توفيق، العلمانيون والدولة الإسلامية، مجلة قضايا إسلامية، العدد/٦، تصدر عن مؤسسة الرسول الأعظم، (د م)، ١٩٩٨، ص٢٠٢.

إذ يقول: إن القرآن الكريم لم يستعمل كلمة دولة ولا كلمة حكم بمعنى السلطة السياسية التي تدار بها شؤون الحياة في المجتمع، وإنما وردت كلمة الحكم بمعنى القضاة والفصل في الخصومات والمنازعات[1]، ونفى القرآن الكريم أيضًا، أن يكون النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ملكًا، وأكد على كونه النبي الرسول، وانتهى ذلك الوضع مع وفاة الرسول، وليس هناك من رجعة، (كما يقول)[2]، أما نظام الخلافة، فقد كان نظامًا مدنيًا، أنتجه العقل البشري ومن حق هذا العقل أن ينهيه، وأن يختار نظامًا آخر يحل محله، وليس من حق أحد أن يعلن أن العودة إلى نظام الخلافة أو الإمامة، واجب ديني، من حيث أن مؤسسة الخلافة ليست مؤسسة دينية، وإنما هي مؤسسة سياسية[3]، ويرى (خلف الله) في الإسلام عنصرًا ثقافياً فحسب، ورسالة النبي رسالة تربوية ثقافية ذات طابع وعظي أخلاقي، تغدو فيها «مهمة النبي أو الرسول مهمة ثقافية حضارية»[4].

---

(١) محمد أحمد خلف الله، التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة، القومية، الوطنية، الدولة، والعلاقة فيما بينهما، في القومية العربية والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٢٤.

(٢) محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤، ص٢٧-٢٨.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٦٢-٦٩.

(٤) محمد أحمد خلف الله، تعقيب، في القومية العربية والإسلام، المصدر السابق، ص١٢٩.

وإذا كان (عبد الرازق)، لم يشر إلى كلمة العلمانية، وإنما اكتفى بالدعوى إلى جوهرها ذهب (خلف الله)، للدعوة الإسلامية صراحةً وبشكل علني، حيث يقول «أن الشريعة الإسلامية لا تعارض أبدًا قيام دولة علمانية في أي بلد عربي[1]»، ويستند في ذلك إلى عدة حجج[2].

أولًا- لم يوجد نص في القرآن الكريم قطعي الدلالة ووارد مورد التكليف يطالب الناس بصيغة معينة في تنظيم الدول واختيار رئيس لها.

ثانيًا- إن التقاليد السياسية التي تركها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من قبيل البيعة من الرجال والنساء والشورى، وأخذ رأي أولي الأمر في المسائل الدنيوية، إنما تدخل في بناء الدولة العلمانية ولا تتعارض معها.

ثالثًا- إن الدولة العلمانية إنما قامت في مواجهة الدولة الدينية التي يستمد الرؤساء فيها سلطتهم من الله وليس من الناس، والقرآن الكريم جاء محاربًا لسلطة رجال الدين.

رابعًا- جعلت الشريعة الإسلامية أمر قيام الدولة وتنظيمها من مسؤوليات الناس، يفعلون ذلك على أساس من تحقيق هذا النظام للمصلحة العامة التي قد تختلف بأختلاف الأزمنة والأمكنة.

---

(١) محمد أحمد خلف الله، العروبة والدولة العلمانية، مجلة المستقبل العربي، السنة/ ١، العدد/ ٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٧٩، ص٥٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

أما (أحمد محمود صبحي)[1]، فيرى أن من الخطأ الظن بأن الإسلام قد جاء بحلول لشتى المشكلات، فلِمَ إذن كان الاجتهاد مصدرًا ثالثًا للتشريع، بل إن مبدأ الاجتهاد يتضمن «إن ليس في الكتاب والسنة حلول لبعض القضايا الدينية، فما بال الأمر إذا تجاوز الدين إلى السياسة أو الاقتصاد»[2]، ويرى من الخطأ أيضًا أن نطلب من الماضين حلولًا لمشكلاتنا لا سيما إن كان جل اهتماماتهم منصبة على موضوعات ليست ملحة لعصرنا، بينما لم تكن المسائل السياسية والاقتصادية أو الاجتماعية محل اهتماماتهم، وحتى لو كانت فإن لنا عقولًا كما كانت لهم عقول، فضلًا عن متغيرات العصر[3]. والنتيجة التي توصل إليها (أحمد محمود صبحي)، هي «أن لا مفر من اقتباس ما يلائمنا من الأنظمة السياسية والاقتصادية لحضارات سبقتنا إن أردنا اللحاق بها»[4].

يذهب (محمد سعيد العشماوي) إلى أن الله أراد للإسلام أن يكون دينًا، ولكن الناس أرادوا به أن يكون سياسة، وذلك لأن الإسلام في

---

(١) أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

(٢) أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، في إبراهيم بدران وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص١١٨.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١١٩.

(٤) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

حقيقته دين عام شامل، وشريعة إنسانية دائمة، ولهذا اقتصر القرآن في بيان العام من الأحكام التشريعية، أما السياسة فهي قاصرة محدودة قبلية محلية ومؤقتة، ويرى في قصر الدين على السياسة قصر له على نطاق ضيق وإقليم خاص وجماعة معينة ووقت بذاته(١)، ويعتقد أن رسالة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، ليس كرسالة النبي موسى (عليه السلام) رسالة تشريع، وإنما هي رسالة رحمة ورسالة أخلاق أساسًا، بحيث يعد التشريع صفة تالية ثانوية غير أساسية(٢)، وإن الإسلام الحقيقي حريص على عدم استعمال الدين في أغراض سياسية، ثم يحصر الأحكام في أسبابها، ويرى أن الله ترك التشريع (في غير العموميات) للأمة يجتهد فيه الرأي، وتبتدع فيه العقول، تبعًا لتغير أحوال الزمان وتبدل المكان(٣).

و من جانب آخر يتحدث، (حسن حنفي) عن الجوهر العلماني للإسلام، والذي يراه دينًا علمانيًا للأسباب الآتية(٤):-

النموذج الإسلامي قائم على العلمانية بمعنى غياب الكهنوت، أي

---

(١) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، الطبعة الخامسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢٧.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٧٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٩٣.

(٤) حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مصدر سبق ذكره، ص ص٩٤-٩٦.

بعبارة أخرى المؤسسات الدينية الوسيطة.

الأحكام الشرعية الخمسة، الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، تعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وتصف أفعال الإنسان الطبيعية.

لقد أعطت الشريعة المبادئ، واستنبط الفقه منها، والمبادئ العامة ثابتة وهي الحفاظ على مقاصد الشريعة، أما الفقه فمتغير بتغير الحاجات والمصالح.

الاتجاه الثاني: الذي يدعو إلى قبول وتبني العلمانية بشكل علني وصريح:

ويمثل هذا الاتجاه موقف المسلمين الإيجابي من العلمانية، في دول كان ولا يزال الإسلام فيها يمثل الأقلية، وفي مثل هذه الدول لا يمكن للإسلام أن يحكم أو تكون له تطلعات سياسية فعالة[1]، وهم يتمسكون بالعلمنة على أنها تضمن لهم حقوقهم المدنية.

وقد تكون هذا الاتجاه، وعبر عن نفسه، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي في الهند ولا يزال قائمًا حتى الآن، بعد أن تجاوز هذا الموقف الهند إلى جميع أنحاء العالم[2]، ولعل أول ممثلي هذا الاتجاه البارزين في العالم الإسلامي هو (سيد أحمد

(١) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥١٥.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٣٥.

خان بهادر)[1]، فقد دعا إلى تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية كما هي وعلى علاتها، وفسر الإسلام والقرآن تفسيرًا يطابقان به ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في آخر القرن التاسع عشر الميلادي[2]، وما يدل على ذلك دلالة واضحة ما جاء في بعض مقالاته، يقول: «لا بد أن يرغب المسلمون في قبول هذه الحضارة (الغربية) بكمالها، حتى لا تعود الأمم المتحضرة تزدريهم أعينها، ويعتبروا من الشعوب المتحضرة المثقفة»[3]، وعلى

---

(١) هو السيد أحمد بن المتقي بن الهادي الحسني الدهلوي، ولد سنة ١٨١٧م في الهند، ألف كتب ذات قيمة علمية في التاريخ، وتولى تصحيح بعض الآثار العلمية والمؤلفات القديمة، وأشرف على طبعها ونشرها، كان من أنصار الحكومة الإنجليزية وممن سعى في إخماد ثورة ١٨٥٧، وتوطيد الحكم الإنجليزي، وتولى بعض الوظائف والقضاء في الحكومة الإنجليزية، وانشأ مجمعًا علميًا للترجمة والتأليف والنشر، وأصدر مجلة «تهذيب الأخلاق»، ومن أهم كتبه، الخطابات الأحمدية في العرب والسيرة المحمدية، والدفاع عن صاحب الرسالة (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحياة محمد، وتفسير القرآن (إلى سورة الكهف)، وتفسير الإنجيل، وقد أسماه، تبيان الكلام، وأنشأ سنه ١٨٧٥ كلية إسلامية إنكليزية وهي تسمى الآن (جامعة على كره الإسلامية)، وتوفي سنة ١٨٩٨، ودفن في نفس الجامعة، انظر: أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص٨٣.

(٢) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مصدر سبق ذكره، ص٨٢.

(٣) مقالات السيد أحمد خان، مجلة «تهذيب الأخلاق»، الجزء الثاني، ص١، نقلاً عن المصدر السابق نفسه، ص٨٤.

الرغم من نعته من قبل بعضهم بالإلحاد، إلا أنه كان يكرر على الدوام، أنه يدافع عن الإسلام، وأنه ينبغي أن يوجد طريقًا للمسلم المعاصر يوفق فيه بين إسلامه وتقبله الحياة العصرية التي قامت على إثر نهضة العلم الطبيعي، وقد نهج السيد (أحمد خان) في تفسير القرآن الكريم منهج المطبّق لآياته على أساس طبيعي يناقض تمامًا القول بالمعجزات وخوارق العادات ولهذا جعل النبوة غاية إنسانية طبيعية، وطريقها طريق إنساني غير خارق للعادة، ولكنه مع ذلك يقر ختم الرسالة الإلهية للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)[1].

أما (أبوالحسن الندوي)، فأنه يمدح العلمانية ويعدّها ضمان لسلامة الشعب الهندي وسلامة البلاد، حيث يقول «لو فقدت البلاد، لا قدر الله، العلمانية والجمهورية واللاعنف، سوف لا تبقى البلاد كما هي»[2]، على الرغم من أنه ليس من دعاة العلمانية، رغم تحمسه للعلمانية في بلده، حيث أخذ الندوي بنظر الاعتبار فهم وتقدير الأمور والأوضاع وفق أحوالها، وكذلك مصلحة الإسلام والمسلمين[3]. ولهذا نجد الأقلية المسلمة أعظم المدافعين عن

(١) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص٣٩.

(٢) قال هذه الكلمة في ندوة نظمتها جمعية المثقفين المسلمين في الهند، في يوم ٦/١٠/١٩٩١، نشرت في مجلة البعث الإسلامي، العدد/٩، المجلد/٣٦، ١٤١٢هـ، نقلاً عن: تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، مصدر سبق ذكره، ص١٧١.

(٣) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

العلمانية في الهند، وأكثرهم حماسة لها منذ الاستقلال، وقد امتلكت الهند ثقافة علمانية، ولم تعد للأغلبية البوذية، أي تأثير مهم في المجتمع الهندي، وعارض البوذيون العلمانية لأجل طويل[1].

ومن الأمثلة الأخرى على هذا الاتجاه الفكري المؤيد للعلمانية، هو مفتي إريتريا الشيخ (الأمين عثمان)، حيث يرى في «العلمانية ضرورية في إريتريا لوجود المسلمين والمسيحيين معًا... ويجب النظر لإريتريا مشتركة بين المسلمين والمسيحيين... فهي دولة علمانية تحتضن كل الأديان بدرجة واحدة، وليست دولة دينية»[2]، وفي فرنسا قال مفتي (مارسيليا)، إن الإسلام لا بد من أن يتخلى عن فرضيات مكانته كدين الأغلبية في الدولة، وأن يتعلم كيف ينسجم مع القوانين العلمانية إذا ما أراد أن يعيش بأمان في أوروبا[3].

أما أهم الحجج التي يستند إليها أتباع الموقف الفكري الإسلامي المؤيد للعلمانية، بمعنى (الفصل بين الدين والسياسة)، فهي كما يأتي:-

إن القرآن لم يأتِ بنظرية في السياسة والدولة ونظام الحكم،

---

(١) تيرنس جي. كارول، العلمانية ودول الحداثة، ترجمة: سميرة إبراهيم عبدالرحمن، سلسلة دراسات مترجمة، جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، نيسان، ٢٠٠٠، ص١٧.

(٢) نقلاً عن، حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥١٦.

(٣) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

واحتفظ في الوقت نفسه بمكانته وموقفه بوصفه نصًا مقدسًا، ذلك لأن أنظمة الحكم تتطور وتتحول لأنها من صنع التأريخ والجماعات المتواترة في هذا التأريخ، وليست قضية مبدئية وعقائدية[1].

لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، وحتى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) نفسه كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمن ولا مسيطر، ولم يخول لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، وما بينه وبين الله سوى الله وحده، فهو أقرب إليه من حبل الوريد[2].

إن الإسلام ركز على ضرورة ربط الإيمان بالعقل وحث في القرآن على استعمال العقل للوصول إلى درجة اليقين بوجود الله، ورفض إيمان المقلدين، أي أن المؤمن لا يعتنق الدين لأنه موروث من أسلافه أو بلاده أو قبيلته، ولكل ذلك رأى أتباع الموقف الفكري الإسلامي المؤيد للعلمانية، إن الإسلام رسم له حدودًا عقلانية أصبح بها قريبًا من العلمانية التي نشأت في عصر التنوير والعقلانية[3].

---

(١) برهان غليون، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٩-٥٠.

(٢) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٩.

(٣) عبد الهادي بو طالب، الدين والعقل والعلمانية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة/١٠، العدد/٣١-٣٢، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٦، ص١٥٥.

إن الشريعة الإسلامية وإن اعتبرت إلهية في الأصل والمبدأ، فهي تؤول عند التفسير والتطبيق إلى بشرية دنيوية، ذلك أن المجتهد أيًا كان مبلغه من العلم والفهم، يصدر اجتهاده عن ظن فيما يراه ويستنبطه ولا يبلغ اليقين، لأن لا أحد يبرأ من الخطأ والوهم والنسيان، وإن الحاكم أيًا كان مبلغه من العدل والتقوى، لا يخلو من ظلم في تطبيقه للأحكام، إذ لا يبرأ من النقص والهوى والاختلاف[1]، حيث أن النص الديني لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه على نفسه، وإنما يفسره ويطبقه البشر، الذين من دون شك تقع على عاتقهم عملية الحكم، والذين يمارسون عملية الحكم من دون أدنى شك سوف يقحمون مشاعرهم وميولهم في أي نص يحكمون بمقتضاه حتى لو كان نصًا إلهيًا[2].

إن مدنية السياسة، ومن ثم السلطة في الإسلام، توجد بكل وضوح في ذلك الانفصال الملحوظ في تأريخ الدولة في الإسلام، ألا وهو انفصال وظيفة الأمير عن وظيفة الفقيه، فأبو بكر وعمر وعثمان وعلي(رضي الله عنهم)، لم يأتوا إلى الخلافة وتسلموا رئاسة الدولة لأنهم الأفقه في أمور الدين، ولأنهم الأقدر على قيادة الدولة ورسم

---

(١) علي حرب، علمانية الدولة في الإسلام، في عزيز العظمة وآخرون، العنف الأصولي، مصدر سبق ذكره، ص٩٩.

(٢) فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٦٤-١٧٠.

سياساتها في ظل الأوضاع الاجتماعية والتأريخية السائدة، نعم كانوا فقهاء في الدين مثلهم في ذلك مثل بقية أصحاب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولكن الدين ذاته كان على بساطته، ولم يكن الفقه قد تحول إلى ذلك التخصص الذي لا بد له من متخصص، وإنما كانوا يفهمون الدين وفق أركانه المعروفة، وفق حرامه المحدود، ومباحة غير المحدود، وبذلك كان مناط الأهلية للوصول إلى قمة الدولة هو القدرة على القيادة والولاية وليس القدرة على التفسير في الفقه وعلوم الدين التي ترعرعت وازدهرت لاحقًا[1].

ولم تسلم تلك الحجج من الرد، من قبل أتباع الموقف الفكري الإسلامي الرافض للعلمانية، وهو كما يأتي:-

إن عدم وجود نظرية في السياسة والدولة ونظام الحكم في القرآن، لا يبرر الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام، فالإسلام لا يعنى بشؤون الآخرة فحسب، وإنما يعنى كذلك بشؤون الدنيا، فقد كان طبيعيًا أن يعنى بشؤون الدولة إلى جانب عنايته بشؤون الدين، وإذا خلا الإسلام من نظرية واضحة في السياسة فإنه في الوقت نفسه جاء ببعض القواعد أو المبادئ العامة المتعلقة بشؤون الحكم، تصلح لكل زمان ومكان، كمبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدالة والتعاون.. الخ[2].

(١) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، مصدر سبق ذكره، ص ص٧٠-٧١.

(٢) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٩٧-٩٨.

أما فيما يخص وجود آيات قرآنية تدل على أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، إنما هو مبلغ ومذكر، وليس مهيمن ولا مسيطر، فقد تم الرد عليه فيما سبق، من خلال جانبين الجانب الأول، يتعلق في أن الآيات في معظمها كانت قد نزلت في مكة المكرمة، عندما كانت الدعوة في بدايتها مقتصرة على الوعظ والإرشاد ونشر مبادئ الإسلام السمحاء، والجانب الثاني كان يتمثل في أن العمل على إنشاء الدولة لم يكن في مكة المكرمة وإنما كان إنشاء الدولة في المدينة.

أما بالنسبة لدعوة الإسلام الى ضرورة ربط الإيمان بالعقل واستعمال العقل في حل جميع المعضلات التي تواجه الأمة الإسلامية، فقد تم الرد على هذه الدعوة من قبل أحد الباحثين الإسلاميين بالقول، إن الإسلام يستدعي عقلانية متناسبة مع الشريعة، فالتدابير العقلانية في مختلف ساحات المجتمع الديني، يلزمها أخذ التعاليم الدينية دائمًا بعين الاعتبار، والسعي لتسيير أمور المجتمع مع الحفاظ على حدود الفقه الإسلامي، بمعنى آخر، وضع البرامج العملية التي تأخذ بعين الاعتبار القيم والأصول والأهداف الشرعية، ولا يعني الاعتماد على الفقه الإسلامي، تنحية للعقل والعلم والتجربة الإنسانية، ولكن يكون ذلك كله وفق التعاليم الإسلامية[1].

---

(١) أحمد الواعظي، الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١١٧.

أمـا فيما يتعلق بتفسير النصوص الدينية، فـأن هناك فرقاً واضحاً، بين جعل التفسير طبقاً لتوقعات المفسر، وبين التوجه إلى النص بهدف الحصول على جواب، فالمفسر ينتظر الحصول على جواب، وهو لذلك يتوجه إلى النص بأحتمال أن فيه ما يمكن أن يكون جواباً لتساؤله هذا، وهذا الأمر يختلف عن حالة تهيئة المفسر جواباً لنفسه[1].

أما الطابع المدني للسلطة في الإسلام، والتمييز الواضح بين مقتضيات الدين ومقتضيات السياسة فإنه ما لا غبار عليه، لكن مدنية السلطة في الإسلام، تعني أن السلطة مدنية تُأطر بإطار إسلامي، لأن هذا ما يؤكد عليه الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى، إن من الطبيعي أن يخضع أهل كل مجتمع لأنظمة سياسية وقانونية مستمدة من قيمه ومبادئه الأساسية[2]، أما بالنسبة لوجود التمييز بين الدين والسياسة في الإسلام، فإنه لا يبرر الفصل بينهما.

ومما سبق يتضح، أن لكل موقف من المواقف الفكرية الإسلامية له حججه في الدفاع عن رأيه وفي الغالب، يستند الموقفان على القرآن الكريم والسنة النبوية، لكن كلٌ ينظر لها من منظاره الخاص، ولا يهمنا الخوض في نقاش أدل الفريقين بقدر ما يهمنا طرح البديل

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٢٦.

(٢) أحمد كمال ابو المجد، حول ندور «الحوار القومي الديني»، مصدر سبق ذكره، ص٥١.

الإسلامي للعلمانية بعد مناقشة عدم صلاحها للقيم الإسلامية، لكن يبدو واضحًا أن الاختلاف في رفض العلمانية أو قبولها لا يعني عدم وجود العلمانية كفكرة وكممارسة بل بواكير ظهورها واضحة كما سبق، فضلًا عن وجودها بشكل أوضح عند الموقف الفكري الإسلامي التوفيقي.

المبحث الثالث:
الموقف الفكري السياسي الإسلامي التوفيقي

ذهب أصحاب هذا الموقف الفكري على ضرورة التوفيق بين التراث الإسلامي (الأصالة)، وبين النزعة التنويرية التحديثية (المعاصرة)، من أجل السعي لتحقيق التقدم والتحديث خاصة على الصعيد السياسي، لمواكبة الحياة العصرية، وبذلك تكون خطوة أولية لتقبل الاستفادة من الحضارة الغربية، دون أن يعني ذلك التخلي عن منجزات الحضارة الإسلامية[1]، بمعنى آخر قبول عناصر الحضارة الغربية الحديثة التي لا تنال من قيم الإسلام الروحية والدينية، مثل (العلم، التقنية، التنظيم الاجتماعي، المؤسسات السياسية... الخ)، ورفض العناصر الأخرى، المخالفة لشريعة الإسلام مثل (التنكر لمرجعية الوحي، إبعاد الدين عن الحياة،... الخ)[2].

وأفضل من مثل هذا الموقف الفكري، التيار الإصلاحي الإسلامي الذي بدأ في عصر النهضة في القرن التاسع عشر، فموقف هذا التيار في جوهره، مشابه لموقف دعاة تبني العلمانية إلى حدٍ ما، فإذا كان دعاة العلمانية أعلنوا أن القيم الغربية شبيهة بالقيم الإسلامية فلنتبناها، وإذا كان العلمانيون قد نادوا بأن العلم والعقل هما مفتاح

(١) وسام الخطاوي، العلمانية بين الأصالة والتبعية، مصدر سبق ذكره، ص٦٣٠.

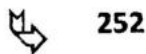
(٢) بولص الخوري، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص١٢٨-١٣٩.

التقدم والحضارة، فقد تركوا في الوقت نفسه للمصلحين الإسلاميين مهمة إثبات أن الإسلام يقر هذا الموقف[1]، وهم يقدرون مبادئ الإسلام ويعطوها مكانة مميزة، فحاولوا بمفاهيم إسلامية تبرير تبني المؤسسات الغربية معتبرين ذلك التبني عودة إلى روح الإسلام الحقيقية، أما في الشؤون السياسية فكانوا ديمقراطيين النزعة، إذ يعتقدون أن النظام البرلماني الحديث ليس سوى بعث لنظام الشورى الذي كان قائمًا في فجر الإسلام، وإنه الضمانة الوحيدة للحرية[2]، وأخذوا من ذلك الاقتباس يستلهمون الحلول لبعض المشكلات الملحة التي تواجههم، بشكل يجعلهم يوفقون بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادئ والمؤسسات الغربية، ودعوا إلى الإصلاح الشامل لأمور الدين والدنيا، والإقبال على الأخذ بأسباب الحضارة الغربية، وذهب هؤلاء مذاهب شتى في كيفية التجديد الديني والإصلاح الاجتماعي[3]، أما أشهر من مثل هذا الاتجاه الفكري فهم، رفاعة رافع الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، خير الدين التونسي، عبد الحميد بن باديس، وغيرهم، وسوف نعرض بإيجاز لأهم ممثلي هذا التيار.

(١) حسين أحمد أمين، الإسلام في عالم متغير، مصدر سبق ذكره، ص ص١٥٧-١٥٨.

(٢) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص٩٠.

(٣) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص ص٧٠-٧١.

رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م)[1]:

يعد الطهطاوي من أشهر رموز هذا الاتجاه الفكري، إذ كان أول من دعا إلى ضرورة التفاعل مع الحضارة الأوروبية من أجل استعارة كل ما لا يتصادم مع قيم ومبادئ الشريعة الإسلامية للاستفادة منها، درس الطهطاوي في الجامع الأزهر وبعد تخرجه عينه محمد علي (والي مصر آنذاك)، إمامًا لفرقة من العسكر ابتعثها محمد علي إلى فرنسا للتعليم واكتساب الفنون العسكرية[٢]، وتعد البعثة الأولى التي سافرت إلى فرنسا سنة ١٨٢٦، درس من خلالها العلم والفلسفة، واللغة الفرنسية، وقرأ أعمال فولتير وروسو ومونتسيكو وآخرين، ممن قدموا إسهامات مهمة وكبرى في الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي الغربي، ومن خلال ذلك ترك عصر التنوير الفرنسي

---

(١) ولد في مصر من عائلة تتمتع بشيء من الثروة والرخاء ودرس في الأزهر، وتأثر بأستاذه الشيخ حسن العطار، الذي توسط لتعيينه واعظًا وإمامًا لأحدى فرق الجيش المصري، كما وفق في إيفاده إلى باريس كإمام لبعثة أوفدها محمد علي للدراسة ونقل علوم الغرب إلى مصر، تولى عدة مناصب في مدرسة الطب، ثم مدرسة المدفعية، فمدرسة الألسن، حيث أشرف على قسم الترجمة، كما اشتغل بالصحافة إلى وفاته، انظر: محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، الطبعة الأولى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٢٠-١٢١.

(٢) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٥٠.

أثرًا دائمًا في تفكيره وفي التفكير المصري بواسطته، فضلًا عن أنه استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والقديم معًا ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والعادات السائدة في المجتمع الفرنسي[١].

وعندما عاد إلى مصر نشر كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، الذي كتبه في باريس مصورًا رحلته إليها وأضاف إليه فصولًا عقب عودته لمصر، ولعل أهم ما في هذا الكتاب ترجمته للدستور الفرنسي لسنة ١٨١٤، وتعليقًا عليه، وتعريفًا بأهم التيارات السياسية السائدة آنذاك في فرنسا[٢]، وبعد ذلك ترجم عددًا من الأعمال الأدبية إلى العربية، وكتب أعمالًا إضافية، منها كتابه (مباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية)[٣]، وفي مقدمة كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، عرض فيهما الأسباب والأهداف التي دفعته لكتابته قائلًا «لقد كتبت هذا الكتاب لأشجع المسلمين في أن يفهموا العلم الأجنبي والصناعة والآداب... وأثناء إقامتي في دولة فرنسا شعرت بحزن، لأنهم يستمتعون بمستوى عالٍ جدًا من

(١) جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٣-٢٠٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٠٩.

(٣) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٠.

المعيشة، وهذا ليس موجودًا في الأرض الإسلامية»[1]، وأخذ يشخص المرض الذي ابتليت به أمة الإسلام، على أنه ناجم عن نقص الحرية، فأخذ يبرز ما للحكم الدستوري في الغرب من مزايا وضمان للحرية والعدالة وتقدم البلاد، لذلك كان يتمنى أن يرى بلاد الإسلام بمثل ما رأى عليه بلاد الفرنسيين[2].

انتقد الطهطاوي كل المفكرين الإسلاميين الذين عارضوا فكرة الأخذ من العلوم الأوروبية، وأصبح رمزًا للثنائية التوفيقية بين الإسلام الصحيح والغرب الحديث[3]، إذ دعا الطهطاوي إلى ضرورة تجديد الفكر التشريعي في مصر؛ لأن الأوضاع القائمة آنذاك «اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر»، أي بالإمكان الاستفادة من الثروة التشريعية الأوروبية دون أن يكون هناك ثمة تعارض بين هذه الاستفادة وأصول الشريعة الإسلامية، لكن تلك الاستفادة من التراث القانوني للأوروبيين لم يكن يعني الاقتباس الكلي والكامل لذلك التراث دونما تمييز أو تمحيص[4]، مؤكدًا أن

---

(١) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٠.

(٢) حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، رائد فكر وإمام نهضة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ت)، ص٥٢.

(٣) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٠.

(٤) جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢١٧.

لا فرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي، التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة، وهذا يتضمن القول بإمكانية تفسير الشريعة الإسلامية تفسيرًا يتفق مع حاجات العصر، وقد اقترح مبدأ يمكن اعتماده تبرير ذلك، وهو أنه يجوز للمؤمن في أحوال معينة أن يقبل بتفسير للشريعة مستمد من مذهب شرعي غير مذهبه[1].

تنطوي كتابات الطهطاوي على أفكار جديدة، أصبحت مألوفة، فيما بعد في الفكر العربي الإسلامي، كالقول بأن الشعب يجب عليه أن يشترك في عملية الحكم، وبأن الشرائع يجب أن تتغير بتغير الأوضاع، وبأن ما كان منها صالحًا في زمان أو مكان قد لا يصلح لزمان أو مكان آخر[2]، وهذا فضلاً عن تأكيده على الفكر الديمقراطي الليبرالي، ونظرية الفصل بين السلطات في الدولة، والمساواة السياسية، والتي عنى بها «التسوية بين المواطنين أمام القانون وفي إجراء الأحكام»[3]، وإن الغرض من الحكم رفاهية البشر في هذا العالم وفي الآخرة على حدٍ سواء، وبأن هذه الرفاهية الإنسانية تتحقق بإنشاء المدنية التي هي الغاية الزمنية النهائية

(١) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص٩٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٩٣.

(٣) جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص٢١٠-٢٢٣.

للحكم، وبأن أوروبا الحديثة وخصوصًا فرنسا هي مثال التمدن، ويرى في ذلك أن سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية، وأن المسلمين أنفسهم الذين تعاطوا العلوم العقلية في الماضي قد أهملوها فتخلفوا عن ركب التقدم، والمسلمون قادرون على دخول المدنية الحديثة وذلك بتبني العلوم الأوروبية وثمارها[1].

جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)[2]:

يمثل الأفغاني أهم رواد تجديد الفكر الديني، ويمتاز بكونه جمع بين التجديد النظري والإصلاح السياسي والاجتماعي، لذلك كان داعيًا ومصلحًا في آن واحد، وكان محور اهتمام الأفغاني هو التفرقة والفساد والتخلف والضعف التي منيت بها الأمة الإسلامية، في مقابل التقدم والقوة والازدهار الذي حظي به الغرب، والذي أوعزه

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨.

(٢) اختلف الدارسون حول أصله ووطنه، فقيل بأنه إيراني، واعتبره الأتراك تركيًا، ولكن أكثر الدراسات الحديثة، أثبتت أصله الأفغاني المولود سنة ١٨٣٨م، ولتفوقه السياسي فإنه خدم في حكومات أفغانستان واسطنبول وفارس، وفي كل مرة كان يحدث نزاعه بينه وبين الحاكم في السلطة وينفي نتيجة ذلك، وفي إحدى المرات التي نفي فيها إلى باريس، أنشأ مجلة العروة الوثقى، (١٨٨٤-١٨٨٦)، والتي حملت أفكاره الدينية والسياسية والاجتماعية وفي خاتمة المطاف سافر إلى إيران ولم يطب له المقام فيها فغادر إلى تركيا وأقام بها حتى وفاته عام ١٨٩٧م، انظر: محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، مصدر سبق ذكره، ص١٢٨-١٣١.

بدوره إلى فساد القائمين على الدولة في المجتمع الإسلامي، إذ سمحت القيادات الإسلامية للخرافة والجهل أن يحلا محل العقل والاستنارة في إرشاد المجتمع[1]، وكرس الأفغاني الكثير من فكره في تحديد معالم الإسلام الصحيح الذي هو ليس مجرد تعاليم وأساليب للعبادة، وإنما هو حضارة إنسانية تمس جميع جوانب حياة الإنسان، وإذا كان المجتمع الإسلامي يعاني من التفسخ فهذا لا يعود لعيب في العقيدة وإنما العيب في فهم العقيدة وفي أداة تطبيقها.[2]

كانت فكرة الأفغاني الأكثر أهمية إقناع المسلمين بدورهم في المدينة، وإن الإسلام قبل كل شيء إيمان بالعقل وإنماء المواهب وتجاوز كل الأوهام والخرافات، فأن موقف المسلم الحقيقي حسب وجهة نظره ليس الرضوخ السلبي لما قد يحدث بأعتباره أتيًا مباشرةً من الله، بل هو السعي المسؤول لتحقيق إرادة الله[3]، ويؤكد الأفغاني إن الانتصارات العسكرية والسياسية في صدر الإسلام لم تكن سوى رمزًا لازدهار المدنية الإسلامية، وإن ما أمكن تحقيقه في الماضي يمكن أيضًا تحقيقه الآن، وذلك بقطف ثمار العقل، أي علوم

---

(١) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٢.

(٢) غسان العطية ، معالم الفكر العربي الاصلاحي السلفي ، منشورات قسم السياسة في كلية القانون والسياسة ، جامعة بغداد، ١٩٧٠، ص ص١٠-١١.

(٣) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٦٤.

أوروبا الحديثة[1]، فهو يعد الغاية من أعمال الإنسان ليس خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها[2]، ويرى في اطلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة ضرورة لا بد منها، من أجل قبول ما يتفق مع الشرعية الإسلامية ويفيد المسلمين في حياتهم، ورفض ما يتعارض وعقيدتهم، ورفضه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية[3]، لذلك حاول أن يؤلف بين الأفكار التقدمية الغربية التي توصل لها الغرب وبين الأفكار الإسلامية، مؤكدًا على إن الدين والعلم لا يمكن أن يختلفا، وكانت إحدى أهم مطالبه الإصلاحية، هي السماح للشعب أن يمارس دوره السياسي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخاب[4]، فضلاً عن إقامة حكومة دستورية خاضعة لرقابة مجلس نيابي منتخب[5]، ويرى في حكم الشورى أنه يتجسد بالنظام البرلماني والانتخابات، وأكد بأن لا قيمة للمجالس النيابية إذا لم تكن نابعة من إرادة الأمة، وأقر

(١) جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢٤٧.

(٢) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص١٤٤.

(٣) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص٧٦.

(٤) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٥١.

(٥) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٣٨.

بأهمية الأحزاب السياسية في علاج الأوضاع السياسية والاجتماعية في الشرق[1]، لذلك اشترك الأفغاني في تأسيس حزب سياسي، وهو (الحزب الوطني الحر)[2]، من أجل تحقيق ما يصبو إليه.

ولكن بالرغم من دعوته إلى ضرورة الأخذ بالنموذج الأوروبي، نادى في الوقت نفسه بالتمسك بالأصول الإسلامية، وانتقد كل من طالب بالأخذ دون انتقاء وتعديل وترك ما يخالف الشريعة، ولذلك هاجم الأفغاني (شبلي شميل)[3]، عندما دافع الثاني عن نظرية النشوء والارتقاء، فضلًا عن رده على الدهريين في رسالة مشهورة له، (في الرد على الدهريين)، من فلاسفة الأنوار والاشتراكيين الطوباويين ودعاة نظرية التطور فهؤلاء يمثلون في نظر الأفغاني صورة الغرب

(١) غسان العطية، معالم الفكر العربي الإصلاحي السلفي، مصدر سبق ذكره، ص١٤.

(٢) كشف الأفغاني عنه في أواخر عهد إسماعيل باشا بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده، وهو الحزب الذي تكون وناضل من أجل التدخل الأجنبي الزاحف على مصر. ومن أجل إقامة الحياة الدستورية النيابية، وتحول السلطة في البلاد من سلطة فردية مطلقة في استبدادها إلى أخرى شوروية مقيدة بالدستور والقانون ومجلس النواب، انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص٣٦.

(٣) شبلي شميل (١٨٦٠-١٩١٧)، طبيب من نصارى الشام، ولد في لبنان وتعلم في الجامعة الأمريكية في بيروت، ألف كتاب أسماه (فلسفة النشوء والارتقاء) دافع فيه عن فكرة داروين حول أصل الأنواع، انظر: محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

الغازي، الغرب الذي يهيئ لاحتلال الأرض ونشر الفساد، ويتجه لاختراق الأدمغة والضمائر بنشره للقيم المادية وقيم الإباحية والإلحاد وخراب العمران[1]، وهكذا كانت دعوة الأفغاني الدينية، دعوى إلى التجديد والاجتهاد وتطهير الدين من الشوائب والبدع، وجعله قانونًا متطورًا يساير الحياة المتطورة، وتجنب أن يصبح الدين أثرًا جامدًا أو حرفًا ميتًا في شرح الرجعيين ومتون المفسرين الذين لم يفهموا نصه وروحه على وجههما الصحيح[٢]

محمد عبده (-1849 1905م)(3) :

يعد الإمام محمد عبده في طليعة أعلام هذا الاتجاه الإصلاحي، بعدما أقر بأن الإسلام (كعقيدة وشريعة)، ينكر ولا يعترف بما عرفته

---

(١) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، مصدر سبق ذكره، ص٣٤.

(٢) قدري قلعجي، جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٧، ص١٥.

(٣) ولد الإمام محمد عبده في مصر عام ١٨٤٩، وحفظ القرآن الكريم في طفولته، وتعلم في الأزهر، وكان صديقًا وحليفًا أيديولوجيًا للأفغاني، ناضل محمد عبده من أجل الثورة في مصر، وأيد ثورة أحمد عرابي عام ١٨٨٢، وعند فشلها سجن لمدة قصيرة، ثم نفي لمدة ست سنوات، وفي باريس أثناء النفي انضم إلى الجمعية السرية للأفغاني (العروة الوثقى)، ونشر في صحفها، توفي سنة ١٩٠٥، أشهر أعماله، رسالة التوحيد، الإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٥٧٠.

أوروبا من (السلطة الدينية)، تلك التي نشأت العلمانية لمقاومتها في الغرب، وأكد على أنه «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر»[1]. على اعتبار أن السلطة السياسية هي نتاج الفكر البشري واجتهاداته، ولا علاقة لها بنصوص الدين، ذلك أنه لا توجد سلطة دينية في الإسلام وإنما هناك وظيفة دينية للحكم، وترتب على ذلك إن الإمام رأى أن الدين كأصول لا يضع افتراضات سياسية جامدة ولا يصلح أن يكون منطلقًا لأيديولوجية سياسية، وإنما الفكر الديني، بمعنى رؤية البشر للأصول هي التي يمكن أن تصلح كأيديولوجية أو على الأقل أساسًا لبرنامج سياسي[2].

واجه (محمد عبده) مشكلة تحدي الحضارة الغربية للإسلام بتجديد الفكر الديني الإسلامي في حقبة من أشد حقب ضعف الإسلام، هي حقبة القرن التاسع عشر، بمنهج يقوم على بعث الدين وتنقيته لما لحق به من تفسيرات جامدة، والعودة إلى جوهر العقيدة، والاستناد إلى العقل في فهم مصادرها، مع ربط الفكر السياسي الإسلامي بالحياة الواقعية على ضوء تغيير الأوضاع الاجتماعية[3].

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مصدر سبق ذكره، ص١٠٤.

(٢) عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة/٩، العدد/٢، تصدر عن جامعة الكويت، حزيران، ١٩٨١، ص٢٧٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٧٢.

وناضل في سبيل الإصلاح في شتى الميادين، وكان شغله الشاغل التأكيد على عدم وجود تعارض بين الإسلام من جهة، والعقل والعلم من جهة أخرى، ويرى بأن علاقة الإسلام بالعصر الحديث، هي أهم وأخطر قضية توجب على المسلمين التعامل معها، وحاول التقريب بين الأفكار الإسلامية والأفكار الغربية، وعدّ المصلحة في المفهوم الإسلامي تساوي المنفعة في المفهوم الغربي، والشورى تقابل الديمقراطية وكلا الطرفين يوجد فيهما مفهوم للإجماع[1]، ورأى في المميزات الهامة التي توجد عند الأمم الغربية، ليست خاصة بهم من دون الأمم الأخرى، حيث جُلها تعد شرعية في الإسلام مثل لذلك ما يأتي[2]:-

نظام الحكومة نظام مدني أكثر من كونه ديني.

التجزئة والطائفية والانقسام السياسي والاجتماعي يجب أن يختفي في المجتمع المتحضر.

التعليم كضرورة لتحديث وتقدم المجتمع، وغيرها من الأمور.

ساهم (محمد عبده) مع أستاذه (جمال الدين الأفغاني) في تأسيس (الحزب الوطني الحر)، الذي تمت الإشارة إليه سابقًا، حيث

---

(١) حسام الغرباوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٥١-١٥٢.

(٢) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٣-٤٤.

صاغ المادة الخامسة من برنامجه، حول الأسس الوطنية والقومية للوحدة، فقال "الحزب الوطني، حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفين العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر، ويتكلم بلغتها منظم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع أخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية"[1].

ومثله مثل أستاذه فقد رد على طروحات بعض المشككين بعقلانية وعلمية الإسلام، من أمثال المستشرق الفرنسي (أرنست رينان)، (١٨٢٣-١٨٩٢ م)، وكذلك فرح أنطوان[2]، انطلق الرد على الأول كونه يرى تعارض بين الإسلام والعلم والتقدم، في حين أوضح له (محمد عبده)، أن المسيحية قد تتعارض مع التجربة العلمية على حين الإسلام ليس كذلك[3]، وأما الثاني فقد رد عليه انطلاقًا من تبنيه للمنظور الفلسفي الوضعي، ودفاعه عن ضرورة استقلال

(١) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٣٨.

(٢) ولد وتعلم في طرابلس الشام، أصدر مجلة الجامعة في الإسكندرية، وشارك في تحرير بعض الصحف، اتخذ من بحث أعده عن (ابن رشد وفلسفته)، ذريعة لبث أفكاره التغريبية والدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة في المجتمع الإسلامي، وكانت أفكاره صدى لأفكار المستشرق الفرنسي (ارنست رينان)، انظر: محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

(٣) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٩.

السياسة عن الدين، متجهًا نحو بناء تصور سياسي يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي، معتمدًا بذلك على قوانين التأريخ كما بلورتها الفلسفة الوضعية[1]، وتناول مزاعم فرح أنطوان بالتفنيد في كتابه (الإسلام والنصرانية)[2].

فمحمد عبده حاول أن يثبت في ردوده، أن الدين الإسلامي ينطوي على بذور العقل والعلم الاجتماعي والقانون الخلقي، مما يجعل الدين صالحًا في نظره، لأن يكون أساسًا للحياة الحديثة، إذ أن الإسلام عنده منسجم مع متطلبات العقل البشري ومكتشفات العلم الحديث[3].

---

(١) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.

(٢) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

(٣) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨.

عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م)[1]:

انطلق مضمون فكر الكواكبي من رؤية إسلامية فحواها، أن الإسلام دين إيمان وعمل وليس مجرد عبادات وطقوس، كما شاع في زمنه، ودعا إلى تجديد الإسلام عن طريق العودة إلى عصور ازدهار الفكر العقلاني والعلم التجريبي، ورأى بعضهم في فكره هذا امتدادًا لعقلانية المعتزلة، حيث رفض التصورات الجبرية وقال بحرية الإرادة الإنسانية[2]، لذلك طالب الكواكبي «بقيام مجالس نيابية تمثل الشعب، وبرر دعوته هذه على أساس التعاليم الإسلامية التي تقوم بالشورى»، واعتقد بوجوب إقامة خليفة للمسلمين يرتبط حكمه بهيأة الشورى

---

(١) ولد في حلب عام ١٨٥٤ في بيت عريق وأسرة ميسورة تولى أفرادها نقابة الإشراف، تلقى علومه الأولى في (المدرسة الكواكبية)، التي كانت تماثل الأزهر في الاهتمام بالعلوم الدينية بالدرجة الأولى من منظور تقليدي محافظ، أجاد اللغات الفارسية والتركية، تقلد وظائف عدة أشهرها القضاة والتجارة، اشتغل في الصحافة فعمل محررًا عربيًا وناقلًا عن التركية في جريدة «الفرات» التي كانت تصدر بالعربية والتركية، ثم أصدر في حلب صحيفة «الشهباء» وصحيفة «الاعتدال» عبر فيهما عن أفكاره في الحرية والاستبداد والسلطة، وقد توفي الكواكبي في عام ١٩٠٢ تاركًا كتابين رئيسيين هما: أم القرى وطبائع الاستبداد، كما ينسب إليه كتابان آخران يُذكر أن السلطات العثمانية أبادتهما بعد أن داهمت بيته وصادرت أوراقه وهما: العظمة لله، وصحائف قريش، انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٥٧٥.

(٢) محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، مصدر سبق ذكره، ص١٤٦.

العامة، التي تمثل جميع السلطات والإمارات الإسلامية، وتنحصر وظائف هذه الهيأة «في تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها تعلق مهم في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها»، أما الخليفة فهو لا يمارس الحكم المباشر إلا في ولاية الحجاز، وما عدا ذلك لا يحق للخليفة أن يتدخل بشؤون الإمارات التي يحكمها أمراء يتم تعيينهم حسب قواعد الشرع والتقاليد ومقيدين بمجالس شورى محلية، وليس للخليفة سلطة عسكرية وبذلك تتحول الخلافة عند الكواكبي إلى مجرد رئاسة روحية ومعنوية، أما الإدارة الفعلية فهي من اختصاص الأمراء والمجالس الانتخابية، وعليه يكون الكواكبي قد حاول فصل السلطة الدينية عن المدنية[1].

يعد الكواكبي مجددًا للفكر الديني ومصلحًا اجتماعيًا ومفكرًا سياسيًا من طراز رفيع، إذ امتاز عن المجددين السابقين بوضوح فكره وقدرته على التنظيم الناجم عن المعرفة والخبرة، كما امتاز بنزعة نقدية عالية الصوت حماسية النبرة، خاصة ضد الحكام المستبدين الذين يتسترون تحت راية الدين، بحجة زعمهم الغيرة عليه[2]، ويرى أن تلك المحاولات للخلط بين الدين والسياسة يقصد منه الحكام تمكين سلطتهم على البسطاء من الأمة، الذين يريدون سلطانهم أن

---

(١) جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢٩٥- ٢٩٦.

(٢) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص٣٧.

يمتد إلى كل نواحي الحياة[1]، بينما «لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقًا في غير مسائل إقامة شعائر الدين»[2]. ولا يجوز الجمع بين السلطتين لأن الأصل في وظيفة السياسة والدين إتقانها، ولا إتقان إلا بالاختصاص[3]، وإن الخلط بين هاتين الوظيفتين حسب رأيه، يؤدي إلى سوء فهم لدى عامة الناس يفسد عليهم حياتهم الدينية بالاستبداد، وذلك عندما لا يفرقون مثلًا بين «الفعال المطلق»، و «الحاكم بأمره»، وبين «لا يسأل عما يفعل»، «وغير مسؤول»، وبين «المنعم» و «ولي النعم»، وبين «جل شأنه» و «جليل الشأن»، وبناءً عليه، سوف يعظم الملوك الجبابرة تعظيم الله تعالى، كما أن هذه المحاولات للخلط، إنما تجر الناس إلى عقيدة تجعل ولاءهم للحكام، بينما «إن مبنى ديننا على إن الولاء فيه لعامة المسلمين»[4].

ويعتقد أن عدم فهمنا للدين فهمًا صحيحًا هو الذي يجعلنا نُعين المستبد على استبداده ونمكنه من أن يتخذ لنفسه بطانة من خدمة

(١) محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص١٢٥.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الطبعة الخامسة، دار الشرق العربي، بيروت، ٢٠٠٣، ص٤٠.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٥٠.

(٤) محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، المصدر السابق، ص١٢٦.

الدين يعينه على ظلم الناس باسم الله، ويعد أن إصلاح الدين هو أسهل واقرب طريق للإصلاح السياسي[1]، وألح على ضرورة التربية والتعليم كأساس للإصلاح الديني، ولم يجد غضاضة في اقتباس علوم الغرب خصوصًا وأنه أعجب بإنجازات علمائه ليس فقط في العلوم الطبيعية والرياضية وتطبيقاتها في مجال التكنولوجيا، بل أبدعوا في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع وسائر العلوم الاجتماعية والإنسانية، وغايته من ذلك الإصلاح إحداث يقظة الشرق من سباته والتوجه نحو النهضة المرجوة، تلك الدعوة التي دعا إلى أن يشارك فيها المسلمون كافة على اختلاف مذاهبهم ومعتقداتهم، بل لم يجد غضاضة في أن يساهم فيها الرعايا من أهل الذمة[2]، ولخص أفكاره السياسية في كتابين هامين هما: «طبائع الاستبداد»، و «أم القرى»، ويدور مضمون الأول حول نقد الحكام المستبدين، بينما يتصدى الكتاب الثاني لنقد الشعوب العربية والإسلامية، كونها مسؤولة عن تأصيل الاستبداد ودعمه نتيجة الجهل بالدين من جهة ومواقفها السلبية الاستسلامية من جهة أخرى[3]، وركز بدرجة كبيرة على

---

(١) محمد عبد الرحمن برج، عبد الرحمن الكواكبي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ص١٤١.

(٢) محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، مصدر سبق ذكره، ص١٤٧-١٤٨.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٤٥.

ضرورة إصلاح الشريعة، وهذا الإصلاح حسب رأيه لا يتم دون العلم والتعلم، فالعلم هو الذي يبصر للشعوب عقولها، أما الجهل فيكرس خنوع الشعوب والرضوخ لمشيئة المستبدين[1]، ويظهر بشكل واضح أن مفهومه للتجديد الديني لم يقتصر على الإصلاح الديني فحسب، بل انسحب ذلك على الاقتصاد والاجتماع والسياسة والشؤون العامة.

خير الدين التونسي (1810-1899م)[2]:

يتميز الفكر الإصلاحي لخير الدين التونسي عن مشروعات سابقيه في تأكيده الشديد على ضرورة الاقتباس من فكر الغرب ما

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٤٩.

(٢) ولد التونسي بالجنوب الغربي من جبال القوقاز، وبعد موت والده في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا بيع في الرقيق فاشتراه مبعوث احم باي، (باي تونس)، وقدم به إلى تونس وله من العمر آنذاك سبعة عشر عامًا، تلقى تعليمًا دينيًا في مدرسة (جامع الزيتونة)، شبيهة الأزهر في مصر، فقدر له كذلك الإحاطة بأسباب ومظاهر التخلف في حقل الدراسات الدينية، وتصدر فيما بعد لإصلاحها وتجديدها، عاش مدة في تونس وتسلم فيها أعلى المراتب حتى صار رئيسًا للوزارة عام ١٨٧٣، وبعد مدة عاد إلى أسطنبول، وارتقى أيضًا المراتب العليا وعين صدرًا أعظم (كبير الوزراء)، في سنة ١٨٧٨، مؤلفه الأساس هو «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، وله كتابات بالفرنسية جمعت في مذكرات، توفي في اسطنبول عام ١٨٩٩، انظر: جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٦٣-١٦٤، وكذلك انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٥٦٣.

يخدم الأمة الإسلامية، كونه لا يتعارض مع جوهر الإسلام[١]، وانتقد التونسي تقاعس الأمة الإسلامية عن التطور والتقدم، ومواكبة روح العصر، ومقابل ذلك أشاد بالتقدم الذي حققته أوروبا، وعارض بشدة الذين عارضوا استيراد المعارف والعلوم الغربية، ويرى أن هذه المعارف والعلوم ليس لها أصل عربي فحسب، ولكن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، نفسه لم يتردد في استعمال الأساليب الأجنبية المتقدمة في الحروب وغيرها حين تكون مناسبة[٢]، لذلك عمل بشكل مكثف لكي يصبح المسلمون جزءًا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم، فبرغم دعوته للانفتاح على علوم الغرب وفنونه وآدابه، ظل متشبعًا بالمرجعية الإسلامية، حيث كان تأكيده عن المدنية الحديثة مرتبط دائمًا بمفاهيم إسلامية تقليدية[٣]، إذ توصل من خلال دراسته لتأريخ الإسلام وتراثه وعقيدته وشريعته في الحكم، إلى أن الإسلام كعقيدة لا يحرم الحداثة، وإن شريعته لو أحسن فهمها لكانت قادرة عن طريق الاجتهاد استيعاب متغيرات العصر، لذلك لخص إشكالية تخلف العالم الإسلامي، في انعدام معرفة الفقهاء بصدد الأمور الدنيوية، لأنهم ركزوا حسب رأيه في أمور غير مهمة،

---

(١) محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجدديين، مصدر سبق ذكره، ص١٥١.

(٢) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

(٣) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٦٤.

في حين أن من الأولى اهتمامهم بتطوير الفقه الإسلامي كان أكثر أهمية لكي يستطيعون مواكبة المستجدات ومتغيرات العصر[1]، وفي مشروعه هذا وجه الاهتمام أساسًا للإصلاح السياسي، وجعل مبدأ الشورى المقوم الأساسي، فأصر على وجود مجلس شورى يتكون من «أهل الحل والعقد»، لتحديد وتقويم سياسة الحكام والحيلولة دون الاستبداد، ولم يجد ضير من الإفادة من ليبرالية الغرب في إرساء نظام إسلامي أصيل، إلا أنه في نفس الوقت دعا إلى الأخذ بحذر وروية عن الغرب في علومه ونظمه، لا في أخلاقياته ونمط حياته[2].

ارتكز مشروعه في الإصلاح السياسي على مبدأين أساسيين هما: الحرية، والعدالة الاجتماعية، ومن ثم دعا إلى تجديد الفكر الديني عن طريق فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ووضع عامل «المصلحة»، في الاعتبار بل جعل له الأولوية في قراءة النصوص واستخلاص الأحكام[3]،فضلاً عن أنه أولى التعليم اهتمامًا خاصًا، فأسس مدرسة عصرية تهتم بتدريس العلوم الدنيوية واللغات الأجنبية (التركية والفرنسية والإيطالية)، إلى جانب العلوم الشرعية، كما طور مناهج ومواد الدراسة في مدرسة «جامع الزيتونة»، فأسس بها مكتبة ضخمة زودها بالكتب التراثية والحداثية، وأولى اهتمامًا

(١) محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، مصدر سبق ذكره، ص ص١٥٤-١٥٥.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٥٦.

(٣) المصدر السابق نفسه، الصفحة ذاتها.

فائقًا بالكتابة في السياسة والاقتصاد والشؤون العامة[1].

وبذلك كان خير الدين مؤيدًا قويًا للإصلاحات داخل الامبراطورية العثمانية، ومنتقدًا قويًا لكل من يعارض هذه الفكرة، وفي نفس الوقت، عارض التدخل السلبي للغربيين في شؤون الدولة الإسلامية، مندذًا مثلًا بنظام الامتيازات الأجنبية، وتعويق مسالك وسبل الإصلاح في العالم الإسلامي، وتوطئة الاحتلال في بلاد الإسلام[2].

عبد الحميد بن باديس (1889-1940م)[3]:

يمكن أن يضاف عبد الحميد بن باديس إلى الاتجاه الإصلاحي

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٥٧.

(٢) محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين. مصدر سبق ذكره، ص١٥٦.

(٣) ولد في أسرة ذات علم وجاه وثراء تنحدر من قبيلة الصهناجية، وهي قبيلة ذات ملك وسلطان تنتسب إلى الطريقة القادرية. تلقى العلم والدين على يد أحمد أبو حمدان الونسي، توجه في عام ١٩٠٨، إلى (جامع الزيتونة)، وتخرج منه بشهادة التطويع في عام ١٩١٢. حج في نفس العام فالتقى في المدينة المنورة بشيخه المهاجر الونسي وبالشيخ الإبراهيمي فتشاوروا في شؤون الجزائر وفي الحاجة إلى تأسيس جمعية إسلامية، والتي تم إنشاؤها بالفعل عام ١٩٣١، وسميت بـ (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، اشتغل بالصحافة وأصدر عدة صحف ومجلات منها: (المنتقد) و (الصراط)، و (الشريعة)، و (البصائر)، و (الشهاب)، من آثاره: تفسير (ابن باديس)، من الهدى النبوي، عقيدة التوحيد، أحسن القصص، رسالة في الأصول، وغيرها، انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر سبق ذكره، ص٥٥٧.

الإسلامي كونه أحد مؤسسي مجلس العلماء المسلمين في الجزائر وفي نفس الوقت كان واحدًا من بين الذين انتقدوا الخلافة العثمانية، ودعوات بعض علماء الأزهر لإعلان سلطان مصر كخليفة[1]، وذكر أن الخلافة أصبحت رمزًا سطحيًا لا تملك شيئًا لتفعله للإسلام، ولم يركز على الخلافة كسبب لتقاعس المسلمين ولكن أوجز أسباب تخلف المسلمين في تكاسلهم عن البحث في أسباب التقدم التي توصل إليها الغرب[2]، دون أن ننسى إعجابه بالشيخ (علي عبد الرازق)، صاحب كتاب (الإسلام وأصول الحكم)، الذي نفى بموجبه كون الإسلام دين ودولة، وإعجابه إلى درجة كبيرة في تجربة كمال أتاتورك في بناء الدولة التركية الحديثة على أساس علماني. واصفًا إياه «أنه أعظم رجل عرفته البشرية في التأريخ الحديث، وعبقري من أعظم عباقرة الشرق»[3].

ويمكن القول بأن مع وجود بعض الاختلافات النسبية بين مفكري الحركة الإصلاحية الإسلامية، توجد في الوقت نفسه قواسم مشتركة، تتمثل أهم تلك الأمور بما يأتي[4]:-

(١) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص٥٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٦١.

(٣) تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١٧٦.

(٤) غسان العطية، معالم الفكر العربي الإسلامي السلفي، مصدر سبق ذكره، ص٣١-٣٢.

التأكيد على ضرورة العودة إلى الإسلام الصحيح على بساطته الأولى، أيام الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإلى حدٍ ما خلفائه الراشدين.

رفض الواقع العربي والإسلامي القائم في وقتهم، محملي الابتعاد عن الإسلام الصحيح مسؤولية الانحدار والفساد في الكيان الإسلامي.

واجه مفكرو الحركة الإصلاحية التحدي الأوروبي بشكليه السياسي والحضاري، فاتجاه الأطماع الأوروبية جند هؤلاء المفكرين أقلامهم في تنبيه الأذهان وحشد الإمكانيات للمواجهة، أما أمام التقدم الحضاري فقد تباين رواد الحركة الإصلاحية في مدى الأخذ والاقتباس من الحضارة الأوروبية، إلا أنهم جميعهم قالوا بالاقتداء بالغرب في بعض الأمور، كالعلوم مثلًا، وهذا فتح الباب لتقارب هؤلاء المفكرين مع الغرب وتطعيم أفكارهم بالآراء الليبرالية كالديمقراطية النيابية.

لم يقتصر الموقف التوفيقي بين الإسلام والعلمانية على رواد عصر النهضة فقط، بل يمكن تلمس مثل هذا الموقف في الوقت الراهن، فعلى سبيل المثال، يذهب (محمد فتحي عثمان)، بقدر تعلق الأمر بالاقتباس من الغرب إلى "إن تراثنا الفقهي على اعتزازنا به وحرصنا عليه، واستنادنا إليه لا يستوي كافة الأحكام التي تضمنتها في المرتبة والحجية، وليس كل ما فيه شريعة ماضية إلى يوم القيامة،

وعلينا أن نتبين جليًا ما ينبغي أن نأخذ وما يجوز لنا أخذه أو تركه"[١]، فضلًا عن ذلك يرى أن المسلمين في اجتهاداتهم لتلبية احتياجاتهم القانونية ينبغي أن لا يهملوا خبرات الفكر القانوني العالمي طوال القرون بدعوى أنهم يطبقون الشريعة الإسلامية لا غير، بل عليهم أن يأخذوا من تلك الخبرات ما هم بحاجة له، بشرط أن يتناسب ويتجاوب مع أحوالنا ويتماشى مع أصول الشريعة الإسلامية ولا يتعارض مع حكم قطعي فيها[٢].

أما (محمد مهدي شمس الدين)، فعلى الرغم من أنه يرى في الإسلام دينًا كاملًا شاملًا و «لا تكون حياة الإنسان دينًا بلا دنيا، أو دنيا بلا دين، بل دين ودنيا، إيمان وعمل صالح، أرض وسماء، دين وسياسة»[٣]، ويستنبط مشروع الدولة من الأحكام والتكاليف والواجبات، ويعدّها (أي الدولة)، نتيجة للتشريع وليست جزءًا منه فقط، ويعدّها أيضًا مندمجة في النسيج المتلاحم لكليات ومفردات العقيدة والشريعة[٤]، إلا أنه لم يرفض العلمانية رفضًا مطلقًا، وكذلك

---

(١) محمد فتحي عثمان، تطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني رفض تجارب الإنسانية عبر القرون، مجلة العربي، العدد/ ٢٣٣، الكويت، نيسان، ١٩٧٨. ص٣٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٣٢.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الدين والدولة والأمة، تقديم: فرح موسى، الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص٤٦.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص ٦٠.

لم يقبلها بالجملة، وإنما له رأي توفيقي في ذلك.

ولعل (محمد مهدي شمس الدين)، في الوقت الحاضر يبدو أكثر وضوح في محاولته للتوفيق بين الإسلام والعلمانية، ويذهب إلى اعتبار العلمانية قائمة على أمرين متكاملين لا تكون الدولة علمانية من دونهما وهما(١):-

أولًا- مصدر الشرعية في السلطة السياسية.

ثانيًا- التشريع الدستوري والقانوني في الدولة.

بالنسبة إلى الأمر الأول، تعني العلمانية أن الشرعية التي تخول السلطة السياسية أن تحكم المجتمع ليست مستمدة من الله تعالى، بمعنى ليست مستمدة من الدين، فالله والدين ليس مصدرًا للشرعية التي تتمتع بها السلطة السياسية في الدولة العلمانية أما بالنسبة إلى الأمر الثاني، تعني العلمانية أن يقوم التشريع القانوني والدستوري في المجتمع والدولة على أساس غير ديني، ويشمل ذلك كل مجالات التشريع بما فيها مجال الأحوال الشخصية للفرد والمجتمع من زواج وطلاق ونفقات ومواريث، وما يتفرع من ذلك ويعود إليه(٢).

فهو يقبل بالمبدأ الأول ويعدّه من إيجابيات العلمانية وحيث يرى في مصدر الشرعية للسلطة السياسية ليس الله تعالى، وإنما

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٠.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ص١٣٠-١٣١.

مصدر الشرعية للسلطة هي الأمـة[1]، (الشعب)، في حين يرفض المبدأ الثاني، ويعدّه من سلبيات العلمانية من حيث، أبعاد التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، عن أن تتدخل لإصلاح حال الإنسان في حياته وبعد مماته، فضلًا عن أن القيم والأخلاق الدينية لا تعود موضع اعتبار واحترام من وجهة النظر الحقيقية للدولة[2]، وبذلك يرى (شمس الدين)، أن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانيًا أو مدنيًا، وفي الوقت نفسه مستندًا إلى الشريعة[3]، واستنادًا لذلك تكون الديمقراطية بمعنى (حكم الشعب لنفسه)، أقرب للإسلام من العلمانية بكل أشكالها، وهذا ما جعل بعضهم يطالب باستبعاد شعار العلمانية، واستبداله بشعار الديمقراطية، كونها تعبر تعبير مطابق لحاجات المجتمع العربي الإسلامي[4]، واعتبار شعار الديمقراطية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر تأريخيًا أكثر خصوبة (أكثر تقبل) من شعار العلمانية[5].

(١) يوافق هذا الرأي العديد من المفكرين الإسلاميين على اعتبار (أن الحكم إلا لله)، مصطلح (غير واقعي)، لأن الله لا يحكم بنفسه وإنما عن طريق عباده، وبذلك يكون مصدر السلطة بلا شك للأمة وحدها لا الخليفة أو أي رجل دين آخر، انظر: محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، المصدر السابق، ص١٢٤.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، المصدر السابق، ص١٣٢.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٣٥.

(٤) حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مصدر سبق ذكره، ص٩٩.

(٥) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص٨٤.

أما (محمد عمارة)، فهو لا يرى في الإسلام أي فصل واضح بين الدين والسياسة، من حيث أن صلاح أمر (الدين)، موقوف ومترتب على صلاح أمر (الدنيا)، ويستحيل أن يُصلح أمر الدين إلا إذا صلح أمر الدنيا[1]، لكنه يرى أن هناك تمييز واضح بين الدين والسياسة في الإسلام، أو بمعنى أدق تمييز واضح بين مقتضيات الدين ومقتضيات السياسة، ففي الأولى، طاعة وانقياد دون تشاور أو تردد، وفي الثانية، استشارة واعتراض للوصول إلى الأمر الذي يحقق مصلحة الأمة[2].

ويتفق (راشد الغنوشي)، مع (شمس الدين)، على مبدأ سيادة الأمة، كونها صاحبة السيادة والاستخلاف في الأرض، ويرفض وجود سلطة دينية ثيوقراطية في الإسلام، بل يرى أن هناك سلطة مدنية تقوم بتنفيذ القانون الإسلامي بوكالة من الأمة، وللأمة في أي وقت شاءت سحبت وكالتها[3].

ويميز (فهمي هويدي)، بين تيارين علمانيين يسميهم، متطرفين ومعتدلين، ويعرف المتطرفين، بأنهم ليسوا ضد الشريعة فحسب بل

---

(١) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، مصدر سبق ذكره، ص١٦.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ص٩٢-٩٣.

(٣) راشد الغنوشي، نعمل ضمن المجتمع لا من فوقه، في علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٤-٢٥.

ضد العقيدة أيضًا، ولذا فهم يعدون الإسلام (مشكلة)، يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها، أما المعتدلون فليس لديهم مشكلة مع العقيدة، فهم يعدون أن الدين والإسلاميين «حالة» يمكن التعايش معها إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة للحيلولة دون ما يتصورونه (سلطة دينية)، وبذلك يرى (فهمي هويدي)، ضرورة القول بشرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الدين، الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة لا لأنه ضدها، ولكن لأن المنتمين للتيار العلماني يعتقدون أن ذلك التطبيق قد يهدد قيمًا معينة يدافعون عنها، مثل الحرية، والديمقراطية والمساواة. وما إلى ذلك، ويوصي على ضرورة تعامل المسلمين معهم، على قاعدة الاعتذار أولًا، ثم الحوار ثانيًا، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لا يهدد تلك القيم التي يدافعون عنها، وإنما يدعو لها. [1]

أما (تركي الحمد)، فهو يرى أن السلطة في الإسلام، مبدءًا وتأريخًا، لا بد وأن تكون مدنية التكوين، وإلا سقطنا دون أن نشعر في ثيوقراطية أوروبا في عصورها الوسطى، وصحيح أن هذه السلطة واجبة عقلًا ونقلًا، ولكن شكلها وكيفية ممارستها مسألة متروكة لجماعة المسلمين[2]، أما بخصوص العلمانية وموقفه منها، فهو

(١) نقلاً عن عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سبق ذكره، ص ص١٤٦-١٤٧.

(٢) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، مصدر سبق ذكره، ص٦٩.

يرى أنها «ليست شرًا كلها» ففي بلد مثل لبنان والهند مثلًا حيث تعدد الأعراق والطوائف والأديان تصبح العلمانية شيئًا مطلوبًا، بل ومرغوبًا فيها، حيث أن البديل لذلك هو العنف والدمار والشر لكامل الكيان الاجتماعي في تلك البلدان ومثيلاتها.[1]

ومما سبق يتضح، أن العلمانية كمصطلح وكفكرة غير مستساغة من قبل عدد غير قليل من المفكرين والباحثين الإسلاميين، ومثل هؤلاء الموقف الفكري السياسي الإسلامي الرافض للعلمانية بكل تفاصيلها وعناصرها كونها فكرة غربية مستوردة وغريبة عن الإسلام وأهله، ولا حاجة للإسلام بها ولا حتى الاستفادة من إيجابيات تلك التجربة البشرية، فضلًا عن هذا الموقف ظهر موقف فكري آخر مغاير، يقبل جوهر العلمانية بشكل كلي، من حيث أن الإسلام دين روحي، وليس له علاقة بحياة الإنسان وتفاصيل معيشته في هذه الحياة.

وبين هذا وذلك ظهر موقف فكري يتوسط الرأيين أو الموقفين السابقين، إذ لا يقبل العلمانية بكل عناصرها وتفاصيلها، وإنما يقبل منها أجزاء ويرفض أجزاء أخرى، يقبل فيها ما يتعلق بالدعوة إلى العلم، والدعوة إلى استعمال العقل، ورفض الكهنوتية، والدعوة إلى السلطة المدنية... الخ، ويرفض فيها، الدعوة إلى التنكير بمرجعية الوحي، ورفع القداسة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكتابه

(١) المصدر السابق نفسه، ص ص ١٧١-١٧٢.

القرآن الكريم، وإبعاد التشريع الإسلامي عن حياة المجتمع... الخ، وهذا ما سلكه رواد الحركة الإصلاحية الإسلامية، في حقبة عصر النهضة، وتبعهم في ذلك عدد من المفكرين السياسيين الإسلاميين المعاصرين.

الخاتمة والاستنتاجات:

يمكن القول أن العلمانية كفكرة ونظرية وممارسة، هي غربية النشأة، شأنها شأن أفكار ومفاهيم أخرى، كالديمقراطية، وحقوق الإنسان والمواطنة وغيرها، ولم يكن لها تأسيس في الفكر السياسي الإسلامي، ونتيجةً لاحتكاك الشرق بالغرب منذ القرن التاسع عشر ذلك الاحتكاك الذي ولد التفاعل بين الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي مما جعل الأخير أن يتخذ موقفًا من جملة المفاهيم والقضايا التي باتت تفرض نفسها على المجتمع المسلم نتيجةً للحضور الغربي في الشرق بسبب جملة عوامل، أشرنا إليها في البحث، وكان من بين المفاهيم والقضايا التي حاول الفكر السياسي الإسلامي أن يحدد موقفه منها هي العلمانية.

وإذا كان الفكر السياسي الإسلامي الحديث ممثلًا بأبرز رواده قد أتخذا موقفًا تميز بكونه حاول أن يوائم بين بعض جوانب العلمانية والشريعة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يحسم موقف الفكر السياسي الإسلامي منها، بل ما زال هذا الفكر يتفاعل مع المواضيع التي تثيرها العلمانية، كفصل الدين عن الدولة، ومساواة المواطنين في

المجتمع بغض النظر عن انتمائهم الديني والمذهبي، وقضايا حقوق الإنسان، وحقوق المرأة منها بشكل خاص.

وقد بيّنا من خلال البحث أن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر نتيجةً لتفاعله مع العلمانية وما طرحه من مفاهيم وقضايا قد أخذ مواقف فكرية سياسية إسلامية معاصرة مختلفة حاولنا جمعها في ثلاثة مواقف فكرية، أولهما رفض الفكرة واعتبرها ظاهرة معادية للدين ومخالفة لمبادئ الشريعة ومتعارضة معها، وثانيهما نظرته إليها نظرة مغايرة، فهو وإن اعتبرها من نتاج الفكر الغربي إلا أنه يمكن الاستفادة منها وتطبيقها بحيث تكون ركيزة لبناء دولة حديثة تستطيع استيعاب التنوعات الدينية والقومية والمذهبية التي تتسم بها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وبكونها لا تتعارض مع قيم الدين الإسلامي ومبادئ شريعته؛ لأن الإسلام يمثل عقيدة دينية وشريعة اجتماعية خالصة لا شأن لها بالجانب السياسي، خصوصًا بعدما حل مفهوم الدولة محل الأمة، والتي تمت صياغتها وفق مفردات غربية تقوم أساسًا على فصل الدين عن الدولة.

وثالثهما حاول أن يقف بين الفريقين السابقين، فهو يقبل بأغلب المفاهيم والقضايا التي تطرحها العلمانية، كونها مضامين أساسية في الدين الإسلامي، وتتوافق مع شريعته، غير أن هذا القبول يتم وفق شروط وضوابط أهمها عدم استنساخ الفكرة من منبتها الأصلي (الغرب)، وتطبيقها بشكل حرفي، وإنما للإسلام نزعة عقلانية

علمانية خاصة به مختلفة عن علمانية الغرب.

وقد توصلت الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات، فيما يخص مفهوم العلمانية ونشأتها، والمراحل التي مرت بها، وبوادر ظهورها في الفكر السياسي الإسلامي، فضلًا عن عوامل انتقالها، وموقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر منها، ويمكن الإشارة إلى أهم تلك الاستنتاجات والتي تتعلق في غالبها بإثبات صحة فرضية البحث، وكما يأتي:-

إن العلمانية كفكرة وكممارسة لها وجود في الفكر السياسي الإسلامي وإن كانت بواكير ظهورها غير واضحة إلا مع دعوة العالم الأزهري علي عبد الرازق عام ١٩٢٥م .

إن العلمانية لا يمكن اقتصار الفهم حولها بالفصل بين الدين والسياسة بل لها معاني وأبعاد مختلفة قد تكون فصل بين الدين والسياسة أو بين الدين و الدولة أو بين الدين والحياة ولكل فصل مما ذكر معنى ودلالة، فضلاً عن أن لفظة الفصل لها دلالات متباينة بين الفصل بمعنى الاختلاف النهائي والقطيعة وبين الفصل بمعنى الاختلاف الوظيفي و التعاون.

إن لفظة العلمانية كمفهوم لغوي، ليس له علاقة بلفظ (العِلم)، لا من ناحية الاشتقاق ولا من ناحية المعنى، وإنما أقرب للاشتقاق من لفظة (العَلم) بمعنى العالم الدنيوي كتمييز عن العالم الآخروي.

إن لفظة العلمانية كمفهوم اصطلاحي غربي، يرى في الدولة

والمجتمع على أنهما يجسدان علاقات إنسانية بحتة، ينبغي أن تستند إلى الأدلة والحقائق التي توصل إليها العقل الإنساني، واستبعاد التأثيرات الدينية عنها.

إن لظهور العلمانية في الغرب مبرراتها الدينية والفكرية والتأريخية، وهي مبررات خاصة بمعالم الفكر السياسي الغربي، وليس بالضرورة أن تنطبق تلك المبررات الدينية والفكرية والتأريخية على باقي دول العالم الأخرى، بمعنى ليس بالضروة أن تطبق العلمانية بنفس صورتها الغربية بل ممكن أن تأخذ صور متعددة حسب طبيعة البلدان التي توجد فيها.

إن المؤسسات الدينية المسيحية في الغرب، (خاصة في حقبة العصور الوسطى)، أدت إلى نشأة ونجاح العلمانية، وذلك لأنها تقر بوجود نصوص في الكتاب المقدس (الإنجيل)، تدعو إلى الفصل ما بين الدين والسياسة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أنها ظهرت كرد فعل لطغيان الكنيسة الكاثوليكية، وسيطرتها على كافة الشؤون الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحتى الشؤون العلمية.

إن العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الإسلامي من ناحية التداخل والانفصال، علاقة غير ثابتة. فإذا كانت في زمن الرسول (ص)، علاقة متداخلة إلى حدٍ كبير، فإنها بعد وفاته أصبحت أقل تداخلًا، ولكن في كل الأحداث والأوضاع لا يمكن الحديث في الإسلام عن فصل واضح وقطعي بين الدين والسياسة، و في الوقت

نفسه يمكن الحديث عن وجود تمييز واضح بين ما هو سياسي وما هو ديني، أي بين مقتضيات السياسة ومقتضيات الدين، حيث يتعامل مع الأولى بالمناقشة والأخذ والرفض والتشاور؛ لأنها من الأمور البشرية، ويتعامل مع الثانية، بالقداسة والتنفيذ المباشر، من دون أي مناقشة أو تردد، لأنها من الأمور التي فُرضت من قبل الله تعالى.

ليس في الإسلام نمط من أنماط النظام السياسي، ولا نظرية سياسة ثابتة، وإنما هناك قيم ومبادئ ومجموعة من الضوابط العامة والكلية، أما طبيعة السلطة في الإسلام، فهي مدنية التكوين، ومنتخبة من قبل الأمة (الشعب)،عند أغلب المفكريين الإسلاميين، ولكن مرجعية هذه السلطة المدنية مرجعية دينية إسلامية، على عكس السلطة المدنية في الغرب، التي تكون مرجعيتها غير دينية في الغالب.

يمكن الحديث عن وجود بوادر للعلمانية في الفكر السياسي الإسلامي، إلا أنها لم تكن بنفس الصيغة الغربية، وإنما بصيغ مختلفة، حيث كانت تمثل دعوى للعقل والعلم والتقدم والتحرر من كل أشكال الكهنوتية.

لا يمكن الاعتماد أو تبني الموقف الفكري السياسي الإسلامي المعاصر الرافض للعلمانية بكل ما ذهب إليه، حيث أن رفض القول بعدم صحة وضع قوانين بشرية مثلًا، لتنظيم حياة الناس في مختلف مجالات الحياة، والتقييد المتشدد بالنص القرآني، والحديث النبوي،

من دون أي مرونة في التعامل، يعني إحدى الحالتين: الحالة الأولى، هي أن النص الديني، قرآنًا وحديثًا، يتوفر على إجابات حول مشاكل ومستجدات العصر، وهذا يعني أننا يمكن أن نجد في النص المقدس (قرآنًا وسنةً)، نصوصًا حول العلاقات الدولية المعاصرة، ونظرية الدولة والاقتصاد والتأمين والشركات، وأطفال الأنابيب والذرة والاستنساخ وغيرها من المجالات، وهذا شيء غير موجود في النص الديني، ولا يمكنه أن يكون؛ لأن النص الديني في هذه الحالة سيكون في نظر المسلمين الأوائل غريبًا وغير مفهوم، أما الحالة الثانية، وهي أن الله (جلت قدرته وحاشاه) لم يكن يدري ما سيطرأ على العالم من تحولات وما سيواجه من مشاكل، وما سيستجد من نظم واكتشافات، وعليه فإن هذه الأمور مرفوضة ويجب تجاهلها.

لا شك في أن كلا الحالتين مرفوضتان من قبل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وأن الشيء الأقرب إلى المنطق وإلى حقيقة النص الديني، هو القول بأنه يعود إلى علماء الأمة تفسير النص الديني عن طريق الاجتهاد وضرورة التعامل معه بيسر، ووضع هذه التفسيرات في قوانين وضعية تجيب عن مشاكل العصر، وبما لا يجعلها تتناقض مع روح الإسلام ومبادئه الأخلاقية، بمعنى أن القوانين الوضعية، في السياسة والاجتماع والعلوم... الخ، تدخل كلها في باب الاجتهاد .

يقوم أي نظام سياسي بشكل عام على شرعيتين، شرعية الوصول

للسلطة وشرعية ممارسة وتطبيق قوانين السلطة، فيتفق الفكر السياسي الإسلامي مع العلمانية في الشرعية الأولى، وهي الطريقة التي يجب أن يصل إليها الحاكم عن طريق، اختيار الأمة (الشعب)، وبذلك يكون مصطلح الديمقراطية أقرب من مصطلح العلمانية إلى الفكر السياسي الإسلامي، استنادًا لهذه الشرعية. أما حول الشرعية الثانية، فيختلف ويتعارض الفكر السياسي الإسلامي مع العلمانية في شرعية قوانين السلطة التي تكون في النظام العلماني غير مستمدة من الدين وفي حين يرى الفكر السياسي الإسلامي ضرورة أن تكون شرعية قوانين السلطة مستمدة في غالبها من شريعة الدين الإسلامي.

ومن خلال عرض الموقف الفكري السياسي الإسلامي التوفيقي، تبين أنه أكثر المواقف الفكرية، علمية وموضوعية، فهو حاول أن يستفيد من الإيجابيات والمنجزات التي توصل إليها الفكر السياسي الغربي جراء تطبيقه للعلمانية. كنظام حكم مدني يدعو إلى العلم والتقدم، دون أن يعني ذلك التخلي عن هوية الأمة الإسلامية وأصالتها وقيمها.

من خلال كل الآثار السلبية التي تحملها العلمانية إذا ما أريد تطبيقها في المجتمع الإسلامي حسب وجهة نظر الفكر السياسي الإسلامي الرافض لها، إلا أنها تحمل في طياتها آثارًا إيجابية في كثير من الأحيان قد نتلمسها في عالمنا العربي والاسلامي اليوم في

ظل المشاكل و الصراعات الدينية و الطائفية التي عصفت بالمنطقة، حيث من الممكن أن تكون العلمانية فاتحة خير على بعض البلدان التي تشهد تنوعًا دينيًا وقوميًا وتشظي طائفي، والذي قد يهدد وحدة البلاد والعباد، ولذلك قد تكون في بعض الحالات دواء لهذا الداء.

المصادر والمراجع

أولًا - الكتب السماوية

١) القرآن الكريم.

٢) الكتاب المقدس، العهد الجديد، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ٢٠٠٤.

ثانيًا - الموسوعات والمعاجم

١) إبراهيم مدكور،المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٩.

٢) إبراهيم مصطفى وآخرون،المعجم الوسيط، الجزء الأول والثاني، الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية الإسلامية، اسطنبول، ١٩٧٢.

٣) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧.

٤) سهيل إدريس، جبور عبد النور، قاموس المنهل الوسيط، (فرنسي عربي)، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢.

٥) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩.

٦) لويس معلوف،المنجد في اللغة، الطبعة السابعة والثلاثون، دار الشرق، بيروت، ١٩٧٣.

٧) محمد العريس، موسوعة التأريخ الإسلامي (العصر العثماني)،

الطبعة الأولى، دار اليوسف للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
٨) ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، الطبعة الأولى، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٤.

ثالثاً - الكتب العربية:

١) إبراهيم بدران وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٧٨.
٢) إبراهيم العبادي وآخرون، الإسلام المعاصر والديمقراطية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤.
٣) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١.
٤) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الطبعة الأولى،، دار الندوة للتوزيع، بيروت، ١٩٦٥.
٥) أحمد حسين يعقوب، طبيعة الأحزاب السياسية العربية، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩٧.
٦) أحمد القبانجي، الإسلام المدني، معالجة لإشكالية الجمع بين النص والعقل والواقع، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ٢٠٠٥.
٧) أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، دار الروائع، بيروت، ١٩٥٩.
٨) د.أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى

عشرية، (د.ط) دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

٩) أحمد النراقي، ولاية الفقيه، تعليق وتقديم: ياسين الموسوي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠.

١٠) أحمد نوري النعيمي، الحياة السياسية في تركيا الحديثة، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٩٠.

١١) أسعد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٩٩٧.

١٢) أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٥٨.

١٣) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الطبعة الثالثة، دار النهار للنشر، ١٩٧٧.

١٤) أيمن عبد الرسول، في نقد الإسلام الوضعي، الطبعة الأولى، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٢.

١٥) برهان غليون وآخرون، نحو مجتمع مدني علماني الطبعة الأولى، مركز الحوار المتمدن، بغداد، ٢٠٠٧.

١٦) برهان غليون، المسألة الطائفية، ومشكلة الأقليات، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.

١٧) برهان غليون، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٤.

١٨) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، الطبعة الثانية،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣.
١٩) بولص الخوري، الإسلام والغرب، الطبعة الثالثة، المكتبة البوليسية، بيروت، ١٩٩٩.
٢٠) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، الطبعة الثالثة، دار الساقي للنشر، بيروت، ٢٠٠٣.
٢١) تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية من منظور الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٦.
٢٢) توفيق الطويل، في تراثنا العرب الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٥.
٢٣) جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دمشق، ٢٠٠٥.
٢٤) جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي، (دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية)، الطبعة الأولى، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٣.
٢٥) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، الطبعة الأولى، دار الساقي للنشر، بيروت، ٢٠٠٦.
٢٦) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠.

٢٧) جوزيف نسيم، دراسات في تأريخ العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٨.

٢٨) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، مؤسسة التعليم للطباعة والنشر، الكويت، ١٩٨٣.

٢٩) حسن إبراهيم حسن، وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، الطبعة الثالثة، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢.

٣٠) حسن البنا، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، المركز الإسلامي، جنيف، (د.ت).

٣١) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.

٣٢) حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، الطبعة الرابعة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.

٣٣) حسين أحمد أمين، الإسلام في عالم متغير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

٣٤) حسين شيخ خضر الظالمي، فصل الدين عن السياسة فكرة استعمارية، الطبعة الأولى، مؤسسة البلاغ، دمشق، ٢٠٠٥.

٣٥) حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

٣٦) حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، رائد فكر وإمام نهضة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (دون تاريخ).

٣٧) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
٣٨) خالد محمد خالد، الديمقراطية أبدًا، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٥٣.
٣٩) خالد محمد خالد، معًا على الطريق محمد والمسيح، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤.
٤٠) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، الطبعة الحادية عشر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٦.
٤١) خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤.
٤٢) رجب بودبوس، الإسلام ومسألة الحكم، الطبعة الأولى، تالة للطباعة والنشر، طرابلس، ٢٠٠١.
٤٣) رضا الملولي، في الحداثة والتقدم، (حوارات فكرية)، نقوش عربية للنشر، تونس، ١٩٩٣.
٤٤) رضوان أحمد شميسان، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥.
٤٥) رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، الطبعة الثانية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٦.
٤٦) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١.
٤٧) سعد زغلول عبد ربه، دراسات في التأريخ الأوروبي الحديث،

دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٣.

٤٨) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، الطبعة الثانية، مكتبة الطيب للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

٤٩) سمير أمين برهان غليون، حوار الدولة والدين، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦.

٥٠) سيد جلال الدين ميرآقائي وآخرون، خصائص الإسلام العامة، مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر العالمي الحادي عشر للوحدة الإسلامية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الهدى للتوزيع والنشر الدولي، طهران، ١٤٢٠هـ.

٥١) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامية ومقوماته، الطبعة السابعة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠.

٥٢) سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.

٥٣) السيد يسين، قضايا المعاصرة والخلافة، (حوار علماني إسلامي)، الطبعة الأولى، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٩.

٥٤) شلبي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، (آفاق عربية)، بغداد، ١٩٨٦.

٥٥) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، الطبعة التاسعة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٣.

٥٦) صالح حسن سميع، أزمة الحرية في الوطن العربي، الطبعة الأولى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨.

٥٧) صدر الدين القبانجي، الله بين الإيمان والإلحاد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (دون تاريخ).

٥٨) طارق البشري وآخرون، الحوار القومي-الديني، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩.

٥٩) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، (قضايا إسلامية معاصرة)، الطبعة الثانية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

٦٠) طه حسين، في الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٦.

٦١) عامر حسن فياض، علي عباس مراد، إشكالية السلطة، تأملات العقل الشرقي القديم، والإسلامي الوسيط، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٥.

٦٢) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.

٦٣) عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي، (النبوة والسياسة)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

٦٤) عبد الأمير السيد علي خان، الغدير والولاية، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢.

٦٥) عبد الباقي الهرماسي وآخرون، الدين في المجتمع العربي، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.

٦٦) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الرابعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٨.

٦٧) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الطبعة الخامسة، دار الشرق العربي، بيروت، ٢٠٠٣.

٦٨) عبد الرزاق عيد، يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.

٦٩) عبد الغني عبود، العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦.

٧٠) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

٧١) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، الطبعة الثانية، (د.ت)، ١٩٦٧.

٧٢) عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، الطبعة الثانية، دار النذير للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٤.

٧٣) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة، الطبعة الثالثة، دار الأمة للنشر، بيروت، ١٩٩٠.

٧٤) عبد الله لحود، في العلمانية والديمقراطية، الطبعة الأولى، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢.



٧٥) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥.
٧٦) عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٠.
٧٧) عزيز العظمة وآخرون، العنف الأصولي، نواب الأرض والسماء، الطبعة الأولى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٥.
٧٨) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
٧٩) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢.
٨٠) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.
٨١) علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢.
٨٢) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الطبعة الثانية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٨.
٨٣) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.
٨٤) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، عبد الرزاق

السنهوري، أصول الحكم في الإسلام، تقديم: جابر عصفور، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧.

٨٥) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.

٨٦) علي عبد الهادي عبد الله، النص الرشدي، في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٥.

٨٧) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق: ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦.

٨٨) علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية، عوامل النهوض والسقوط، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٤.

٨٩) علي محمد النقوي، الإسلام والقومية، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٩٩٧.

٩٠) عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥.

٩١) عماد الدين خليل، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، الطبعة الثاني، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، ١٩٨٥.

٩٢) عماد الدين الطبرسي، أسرار الإمامة، الطبعة الأولى، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ٢٠٠٢.

٩٣) عمر سليمان الأشقر، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية،

الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان، ١٩٩٢.
٩٤) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، (العقلية المدنية والحقوق الحديثة)، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨.
٩٥) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.
٩٦) غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٨.
٩٧) غسان العطية، معالم الفكر السياسي الإصلاحي السلفي، منشورات قسم السياسة في كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد، ١٩٧٠.
٩٨) غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع السيد محمد حسين فضل الله، الطبعة الثالثة، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠١.
٩٩) فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
١٠٠) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، الطبعة الأولى، دار التنوير للنشر، بيروت، ١٩٨٥.
١٠١) فاروق الدسوقي، استخلاف الإنسان في الأرض، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.

١٠٢) فرج فودة، حوار حول العلمانية، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

١٠٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

١٠٤) فهمي جدعان، المحنة، (بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، الطبعة الأولى، دار الشروق، عمان، ١٩٨٩.

١٠٥) قاسم أمين بك، تحرير المرأة، الطبعة الثانية، مطبعة روز اليوسف، القاهرة، ١٩٤١.

١٠٦) قدري قلعجي، جمال الدين الأفغاني، حكيم الشرق، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٧.

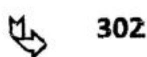
١٠٧) قيس جواد العزاوي، الدولة العثمانية، قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الطبعة الثانية، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٣.

١٠٨) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣.

١٠٩) متعب مناف، الدين والسياسة والعلمانية، الطبعة الأولى، مركز المستقبل للدراسات والبحوث، بغداد، ٢٠٠٥.

١١٠) مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

١١١) مجموعة باحثين، الدين والسياسة، نظريات الحكم في الفكر



السياسي الإسلامي، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٣.

١١٢) مجموعة باحثين، القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨.

١١٣) مجموعة باحثين، المؤتمر القومي-الإسلامي الأول، مناقشات وقرارات، المؤتمر الذي عقد في بيروت، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥.

١١٤) محمد أحمد صالح أبو الطيب، الإمام حسن البنا، قراءة في مشروعه السياسي، الطبعة الأولى، دار الكتب والوثائق العامة، بغداد، ٢٠٠٦.

١١٥) محمد باقر الناصري، من معالم الفكر السياسي في الإسلام. الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨.

١١٦) محمد الجبر، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، الطبعة الأولى، دار علاء الدين للنشر، دمشق، ٢٠٠٣.

١١٧) محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب، دراسة في قضايا الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.

١١٨) محمد الدعمي، الاستشراق، الاستجابة الثقافية الغربية للتأريخ العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.

١١٩) محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، الطبعة الخامسة، دار التعارف للنشر، بيروت، ٢٠٠٣.

١٢٠) محمد باقر الصدر، بحوث إسلامية، الطبعة الأولى، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤.

١٢١) محمد جواد مغنية، إمامة علي والعقل، دار السجدة للنشر، طهران، (د.ت).

١٢٢) محمد جواد مغنية، شبهات الملحدين والإجابة عنها، دار الهلال للنشر، بيروت، ١٩٨٦.

١٢٣) محمد حسين فضل الله، الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري، الطبعة الأولى، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٩.

١٢٤) محمد حسين فضل الله، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد: عادل القاضي، الجزء الخامس عشر، الطبعة الأولى، مكتب السيد محمد حسين فضل الله، قم، ٢٠٠٦.

١٢٥) محمد سعيد الأمجد، العلمانية، (التشكل والامتداد)، الطبعة الأولى، مركز الشهيدين الصدرين للدراسات والبحوث، بغداد، ٢٠٠٧.

١٢٦) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، الطبعة الخامسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٤.

١٢٧) محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، الطبعة الأولى، الوطن العربي للنشر، بيروت، ١٩٨٤.

١٢٨) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

١٢٩) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.

١٣٠) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

١٣١) محمد عبد الرحمن برج، عبد الرحمن الكواكبي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢.

١٣٢) محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تأريخ الأديان، (دون مكان نشر)، ١٩٥٢.

١٣٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

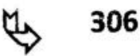
١٣٤) محمد عمارة، الإسلام والوحدة القومية، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

١٣٥) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩.

١٣٦) محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، الطبعة الأولى، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٠.

١٣٧) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، الطبعة الأولى، دار

الشروق للنشر، القاهرة، ١٩٨٦.
١٣٨) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
١٣٩) محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨.
١٤٠) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، الطبعة السادسة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء، ١٩٦٣.
١٤١) محمد مهدي الآصفي، الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه، الطبعة الأولى، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠.
١٤٢) محمد مهدي شمس الدين، الدين والدولة والأمة، تقديم: فرح موسى، الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٢.
١٤٣) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، الطبعة الثالثة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.
١٤٤) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الثالثة، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم، ١٩٩٢.
١٤٥) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣.
١٤٦) محمد فرج، الإسلام في معترك الصراع الفكري الحديث، الطبعة الأولى، دار النذير للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٢.
١٤٧) محمود إسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين



والمجدديين، الطبعة الأولى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦.
١٤٨) مركز الإمام الخميني الثقافي، (الحكومة الإسلامية)، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، الطبعة الأولى، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
١٤٩) مصطفى الخالدي، عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، الطبعة الخامسة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٨.
١٥٠) مصطفى الرافعي، الإسلام نظام إنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٨.
١٥١) مصطفى السباعي، الدين والدولة في الإسلام، سلسلة رسائل تبحث عن الفكرة الإسلامية الحديثة، لجنة الطلاب الجامعيين، بيروت، ١٩٥٣.
١٥٢) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، الطبعة الأولى، دار البراق للنشر، تونس، ١٩٩١.
١٥٣) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، الطبعة الثالثة، دار البراق للنشر، تونس، ١٩٩١.
١٥٤) موسى الصدر، الإسلام خيارنا لتغيير الواقع المتخلف، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٢.
١٥٥) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، الطبعة الثالثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٧.
١٥٦) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الرابعة،

مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٥٧) نور الدين حاطوم، تأريخ عصر النهضة الأوروبية، دار الفكر، (دون مكان نشر)، ١٩٨٦.

١٥٨) هشام أبو قمرة وآخرون، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨.

١٥٩) وفيق رؤوف، إشكاليات النهوض العربي من التردي إلى التحدي، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

١٦٠) ياسر الزعاترة، الظاهرة الإسلامية قبل ١١ أيلول وبعده، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٤.

١٦١) يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

١٦٢) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، الطبعة السابعة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٧.

رابعًا -الكتب المترجمة.

١) أحمد الواعظي، الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة: حيدر حب الله، الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢.

٢) أرنست غلينر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة: معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠١.

٣) أندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة: رندة بعث، تدقيق: جمال

شحيد، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠٥.
٤) برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، الطبعة الأولى، دار قرطبة للنشر، (د.م)، ١٩٩٣.
٥) بيار أنسار، سان سيمون، ترجمة: إبراهيم العريس، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سلسلة أعلام الفكر العالمي، بيروت، (د.ت).
٦) بيير فرانسوا مورو، هوبس، (فلسفة، علم، دين)، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٣.
٧) تيرنس جي كارول، العلمانية ودول الحداثة، ترجمة: سميرة إبراهيم عبد الرحمن، سلسلة دراسات مترجمة، جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، نيسان، ٢٠٠٠.
٨) جاك مارتيان، الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، مراجعة: صالح الشماع، قرياقوس موسيس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢.
٩) جورج سباين تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: محمد فتح الله الخطيب، الكتاب الثاني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
١٠) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند في لبنان، مراجعة: بولس وهبة، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

١١) دونـوروا- البيريايه، من الفكر الحر إلـى العلمنة، ترجمة: عاطف علبي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للنشر، بيروت، ١٩٨٦.

١٢) طارق إسماعيل، جاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، ترجمة: سيد حسان، الطبعة الأولى، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٠.

١٣) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، سلسلة ثقافية إسلامية معاصرة، تصدر عن دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ٢٠٠٦.

١٤) غي هارشير، العلمانية، ترجمة: رشا الصباغ، تدقيق: جمال شحيد، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ٢٠٠٥.

١٥) لينين، نصوص حول الموقف من الدين، ترجمة: محمد كبة، مراجعة وتقديم: العفيف الأخضر، الطبعة الأولى، دار الطليعة للنشر، بيروت، ١٩٧٢.

١٦) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن، مراجعة: بسام بركة، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧

١٧) مجموعة باحثين، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام، (مجموعة مقالات)، ترجمة: خليل العصامي، الطبعة الأولى، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، طهران، ٢٠٠١.

١٨) محمد أركون، العلمنة والدين، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة

الثالثة، دار الساقي للنشر، بيروت، ١٩٩٦.

١٩) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الساقي للنشر، بيروت، ٢٠٠٦.

٢٠) محمد خاتمي، الدين والفكر في شراك الاستبداد، (جولة في الفكر السياسي للمسلمين)، ترجمة: ماجد الغرباوي، الطبعة الأولى، دار الفكر للنشر، دمشق، ٢٠٠١.

٢١) محمد علي، الإسلام دين الإنسانية، ترجمة: حبيبة شعبان يكن، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٤٦.

٢٢) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة: المنجد الصيادي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

٢٣) هنري بينا-رويث، ما هي العلمانية، ترجمة: ريم منصور، مراجعة: جمال شحيد، الطبعة الأولى، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٥.

خامسًا- الكتب الأجنبية:

1 - Della Thompson, The Pocket Oxford Dictionary of Current English, Oxford University Press, 2000, P. 823 and P. 765.

سادسًا- الدوريات:

١) أحمد بو ملحم، نجيب عازوري رائد قومي حقًا، مجلة دراسات

عربية، السنة/١٦، العدد/٢، تصدر عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.

٢) أحمد صادق سعد، مصر في ظل الجملة الفرنسية، مجلة دراسات عربية، السنة/١٦، العدد/٢، تصدر عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.

٣) أحمد نوري النعيمي، تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني، مجلة دراسات دولية، العدد/٧٦، تصدر عن مركز دراسات الوحدة الدولية، بغداد، ٢٠٠٥.

٤) أنطوان نصري مسرة، تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، العدد/١٣١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

٥) بيناز توبراك، الإسلام والتطور السياسي في تركيا، عرض وتعليق: جمال وردة، مجلة العربي، السنة/٣٢، العدد/٣٧١، الكويت، ١٩٨٩.

٦) حسام الغرياوي، العلمانية في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، مجلة دراسات عراقية، السنة/١، العدد/٣، مركز العراق للبحوث والدراسات الإستراتيجية، بغداد، ٢٠٠٥.

٧) حسن الشيرازي، الإسلام بين العلم الحديث والاستشراق، مجلة الوعي الإسلامي، السنة/١، العدد/١١، تصدر عن وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ١٩٦٦.

٨) حسن حنفي، اللاهوت الحديث والكلام الجديد، مجلة قضايا

إسلامية معاصرة، السنة/٨، العدد/٢٦، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤.

٩) خالد توفيق، العلمانيون والدولة الإسلامية، مجلة قضايا إسلامية، العدد/ ٦، تصدر عن مؤسسة الرسول الأعظم ، (د.م)، ١٩٩٨.

١٠) رفيق بو شلاكة، العلمانية والاستبداد، مجلة الراصد، السنة/١، العدد/١، تصدر عن مركز دراسات الإسلام والعالم،(د.م) ١٩٩٩.

١١) زكي نجيب محمود، أزمة العقل في حياتنا، مجلة العربي، العدد/١٧٣، الكويت، ١٩٧٣.

١٢) طه حسين، الوسائل والغايات، مجلة العربي، العدد/٢٨٨، الكويت، ١٩٨٢.

١٣) عباس الأسدي، في الغرب أزمة قيم، مجلة صوت الإسلام، السنة/١، العدد/١، تصدر عن مؤسسة الإمام علي (ع)، طهران، ١٩٩٩.

١٤) عبد الشافي عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، مجلة قضايا، السنة/١، العدد/٢، تصدر عن المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٥.

١٥) عبد العزيز محمد عوض الله، الحياة الحزبية في تركيا الحديثة، سلسلة الدراسات الدينية والتأريخية، العدد/٣٤، يصدرها مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٢.

١٦) عبد الهادي بو طالب، الدين والعقل والعلمانية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة/١٠، العدد/٣١-٣٢، مركز دراسات

فلسفة الدين، بغداد،٢٠٠٦.

١٧) عقيد خالد، الإسلام والديمقراطية، الواقع والطموح، مجلة دراسات عراقية، السنة/٢، العدد/٤، بغداد، ٢٠٠٦.

١٨) فهمي هويدي، حكومة إسلامية نعم، حكومة دينية لا، مجلة العربي، العدد/٢٤٨، الكويت، تموز، ١٩٧٩.

١٩) محمد حسين فضل الله، في الإسلام والعروبة، مجلة المستقبل العربي، السنة/٢٦، العدد/١٧٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣.

٢٠) محمد ضيف الله بطاينة، الدولة في النظم الإسلامية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد/٢٠، المجلد/٥، تصدر عن جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٥.

٢١) محمد عباس نور الدين، حوار ثقافي إسلامي غربي في باريس، مجلة الدوحة، السنة/٤، العدد/٤٤، تصدر عن وزارة الإعلام القطرية، الدوحة، ١٩٧٩.

٢٢) محمد علي التسخيري، نموذج متطرف من كتابات العلمانيين، مجلة صوت الإسلام، السنة/١، العدد/١، تصدر عن مؤسسة الإمام علي، طهران، ١٩٩٩.

٢٣) محمد فتحي عثمان، تطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني رفض تجارب الإنسانية عبر القرون، مجلة العربي، العدد/٢٣٣، الكويت، نيسان، ١٩٧٨.

٢٤) محمد مروان السبع، الترجمة والنهضة العلمية، مجلة العربي، العدد/٢٨٣، الكويت، حزيران، ١٩٨٢.

٢٥) مسعود ظاهر، مفارقة اليابان، إمبراطور إله ودولة علمانية، مجلة العربي، العدد/٥٥٨، الكويت، أيار، ٢٠٠٥.

سابعًا - الرسائل الجامعية:

١) أحمد علي محمد، العلمانية في الفكر القومي العربي المعاصر، (رسالة ماجستير، غير منشورة) جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٨.

٢) باسل جمعة إبراهيم، العلمانية بين المناهضة والمناصرة في الفكر السياسي العراقي المعاصر، (رسالة ماجستير، غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٥.

٣) مصطفى أحمد مصطفى، جدلية العلاقة بين الدين والدولة في الفكر الأصولي الإسلامي المعاصر، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسة، ٢٠٠١.

٤) منى حمدي حكمت، حقوق الإنسان عند مفكري العقد الاجتماعي، (رسالة ماجستير، غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٢.

٥) وليد سالم محمود، المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة، (رسالة ماجستير، غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسي، ٢٠٠٢.

ثامنًا - مصادر شبكة الإنترنيت:

١) إبراهيم أبـراش، الأصولية والعلمانية، (جدل الفكر والواقع)، شبكة الإنترنيت:

http://www.haifalana.net

٢) إبراهيم بو صندل، خطأ في تعريف العلمانية، شبكة الإنترنيت:
http://www.saaid.net

٣) حمود بن أحمد الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، شبكة الإنترنيت:

http://www.saaid.net

٤) رامي قصاب، في العلاقة بين النهضة والفكر القومي العربي والعلمانية، شبكة الإنترنيت:

http://www.aleppo-cic/sy.com

٥) سيد أبو شادي، من العلمانية، شبكة الإنترنيت:
http://www.horrya.invisionaone.com

٦) شاهر أحمد نصر، دور الترجمة في نشر الفكر التنويري في عصر النهضة، شبكة الإنترنيت:

http://www.thefreesyria.org

٧) عوض محمد القرني، العلمانية التأريخ والفكرة، شبكة الإنترنيت:
http://www.lebraly.com

٨) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، موقع الصحوة، شبكة

الإنترنيت:

http://www.sahwah.net

٩) محمود محمد طه، من ويكيبيديا، (الموسوعة الحرة)، شبكة الإنترنيت:

http://www.ar.wikwpedia.org

١٠) مهند صلاحات، العلمانية بين ظروف النشأة والتطبيق في الحياة، مجلة العلوم الاجتماعية، شبكة الإنترنيت:

http://www.swmsa.com

محتويات الكتاب

بواكير العلمانية في الفكر الإسلامي

إنّ العلمانية بوصفها مصطلحا وفكرة على الرغم من أنّها غير مستساغة من عدد غير قليل من المفكرين والباحثين الإسلاميين، فإنّ هناك بواكير لوجودها عند المفكرين الإسلاميين، ولا سيّما عند الاتجاه الذي أيّد الفكرة تأييدا مطلقا، والاتجاه التوفيقي الذي أخذ بجزء كبير منها، فالموقف المؤيِّد يقبل جوهر العلمانية بشكل كلي، أمّا الموقف التوفيقي؛ فهو لا يقبل العلمانية بكل عناصرها وتفاصيلها، بل يقبل منها أجزاء ويرفض أجزاء أخرى، إذ يقبل فيها الدعوة إلى العلم، والدعوة إلى استعمال العقل، ورفض الكهنوتية، والدعوة إلى السلطة المدنية...، وهذا ما سلكه روّاد الحركة الإصلاحية الإسلامية، في حقبة عصر النهضة، وتبعهم في ذلك عدد من المفكرين السياسيين الإسلاميين المعاصرين.

وبغض النظر عن الموقف من العلمانية فإنّها بوصفها فكرة مجردة من الأبعاد السياسية تحمل في طياتها آثارًا إيجابية في كثير من الأحيان قد نتلمسها في عالمنا العربي والإسلامي اليوم في ظل المشكلات والصراعات الدينية والطائفية التي عصفت بالمنطقة وما زالت، حيث عُدّت فاتحة خير على بعض البلدان التي تشهد تنوعًا دينيًا وقوميًا وتشظيًا طائفيًا، والذي قد يهدِّد وحدة البلاد والعباد، ولذلك قد تكون في بعض الحالات دواء لهذا الداء من جهة، وطريقة للتخلّص من محاولة بعضهم لاستغلال الدين سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا لتمرير نوازعه ومصالحه الشخصية، واضفاء شرعية تمنعه من المساءلة والاتهام والمحاسبة من جهة أخرى.

Designed by


ISBN 978-1-7732255-6-2


دار قناديل
للنشر والتوزيع
بغداد - شارع المتنبي
+964 (0)7801912445
+964 (0) 7711313929
ganadel.1986@gmail.com
Srusru31@gmail.com